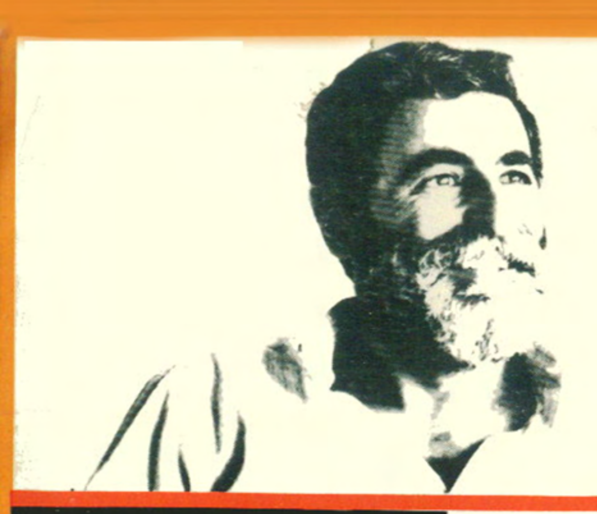




# مهدي عامل

# نقد الفكر اليومي





الأعمال الكاملة

مهدي عامل

# نقد الفكر اليومي

ما كتبه الشهيد مهدي عامل
من كتابه الأخير، الذي لم يكتمل...




١٩٨٩

**مهدي عامل** نقد الفكر اليومي

- **الطبعة الأولى** ١٩٨٨
- **الطبعة الثانية** ١٩٨٩
- **الناشر**: دار الفارابي ـ بيروت ـ لبنان

ص.ب: ١١/٣١٨١ ـ هاتف: ٠١/٣١٧٢٠٥

- **التنضيد**: شركة المطبوعات اللبنانية. ش.م.ل.
- تصميم الغلاف: **نجاح طاهر**

الإهداء

إلى

رضا

# إشارات

لن نكتب مقدمة كان لمهدي عامل نفسه أن يكتبها . سنترك للورق بياضه علّه ينطق بقول صاحبه . وسنكتفي ، للأمانة ، بالكلام أولاً على المخطوطة التي تركها مهدي غير منجزة . ثانياً على الأمور الإجرائية التي كان لا بدَّ منها لطبع هذه المخطوطة وإعطائها شكل الكتاب .

## أولاً : المخطوطة

**في وصف المخطوطة:** تتكوّن المخطوطة من **٦٢** صفحة من الحجم الكبير ، **٦١** صفحة منها كاملة . أما الصفحة رقم **٦٢** ، والتي غدت ، بعد اغتيال مهدي ، الصفحة الأخيرة ، فإن ما يعادل نصفها ما زال بياضاً .

يضاف إلى المخطوطة **١٨** صفحة ونصف الصفحة من الهوامش الخاصة بالمخطوطة نفسها .

ثم ورقة مسوّدة تبيّن لنا ، بعد قراءتها ، أنها تكملة للصفحة **٦٢** من

المخطوطة لم يكن مهدي قد نقلها بعد إليها. فرأينا إضافتها إلى المخطوطة وتقديم صورة عنها إلى القارىء.

تملأ الكتابة صفحة مهدي، وكما هو مألوف عنده، من أول زاوية بياض فيها على اليمين، إلى آخر زاوية بياض فيها على اليسار. لا هامش من البياض بعلو الصفحة أو يذيّلها، ولا هامش من البياض يسوِّر يمينها أو يسارها، بل كتابة تبدو، بخطِّ مهدي المرصوف، كأنها لتمحو البياض، تغطّي حضوره وتقاوم، بالتمام، فراغَه.

كتب مهدي المخطوطة، كعادته في كل ما يكتب، مما كنا نطلّع عليه، أو مما كان هو نفسه يطلعنا عليه، بخطٍّ واضح، وبقلم يشدّ على الورق دون أن يجرحه. خطّ يُنبىء بالثقة، مقروء، منتظم ونظيف.. فلا خربشَة على الصفحة، ولا شطب أو محو، بل كتابة نقيّة متقنة، تهتم بالنقط وبالفواصل بين الكلمات والجمُل، وبوضع علامات التشديد والترقيم وحركات التحريك حيث يمكن لقراءة الكلمة أن تلتبس.

**في سيرة المخطوطة:** ترك مهدي عامل مخطوطة كتابه «**نقد الفكر اليومي**» مكتوبة بالحبر الأزرق، ولكنه ترك معها أوراقاً تخصّها، ومن حجم مختلف، مكتوبة بالحبر الأحمر. وكان مهدي حكى أمام أصدقائه عن أمر هذه الأوراق. كما أننا وجدنا علامات على هذه الاوراق توضح مواضع إضافتها إلى متن المخطوطة وإلى هوامشها. يمكننا إذن أن نوضح أمر هذه الأوراق، بالاستناد إلى ما عرفناه عنها من مهدي مباشرة، وبالاستناد إلى الأوراق نفسها، على النحو التالي:

كان مهدي عامل قد بدأ كتابه «**نقد الفكر اليومي**» في العام ١٩٨٠. وكانت صفحات الدوريات اليومية قد راحت تنشر مواقف وآراء ونقاشات فكرية وثقافية مختلفة ولكتّاب مختلفين، رأى مهدي أنها تمثل، بما تقوله، فكراً

يومياً، له طابع الإستحداث، وأنه من الضروري نقد هذا الفكر وكشف موقعه. هكذا أخذ يجمع العديد من هذه المقالات المنشورة على صفحات الدوريات اليومية، يوثّقها، ويجعل منها، بما تقول، موضوعاً للنقض.

بدأ مهدي عمله هذا مقتصراً على هذه القصاصات يتجاوزها أحياناً إلى ما يُلفت انتباهه من فكرٍ يومي يُنشر أحياناً في بعض المجلات (وقد أشار هو نفسه إلى ذلك في متن نصّ مخطوطته). وهو في ذلك كان يعني كتابةً عناها العنوان تماماً: نقد فكر **يومي**. فالعنوان هو موضوع الكتاب. وكان ينوي إنهاء الكتاب خلال مدة، إن لم يحدّدها بتاريخ، فإنه على الأقل لم يكن يقدِّر أنها ستطول حتى العام **١٩٨٧**. لذا كان يبدو مهموماً بإنجاز الكتاب، وكان يؤكد أمامنا، وكمن يلحّ على نفسه، على ضرورة الإسراع في إنهائه.

ظروف شتى أعاقت استمرار مهدي في كتابة هذا الكتاب. نذكر منها الواضح:

ـ حصار بيروت صيف **١٩٨٢**، علماً بأن أشهر الصيف في لبنان كانت بالنسبة لمهدي فترة إنتاج مخصب، إذ يعزل نفسه ويتوحَّد مستغرقاً في العمل بشكل كثيف.

ـ إنشغال مهدي بكتابة كتاب آخر هو «**في الدولة الطائفية**».

وقد يسأل القارىء ما الذي دفع مهدي لإعطاء الأولية لكتابه «في الدولة الطائفية»، فترك «نقد الفكر اليومي» وأنجز «في الدولة الطائفية»؟. نحن لا نملك، طبعاً، جواباً واضحاً على هذا السؤال. وربما كان مهدي نفسه لا يملك جواباً تماماً واضحاً على سؤال كهذا. لكن ما نعلمه هو أن مهدي كان متحمساً لكتابة «في الدولة الطائفية». ربما لضرورته التي برزت ملحّة بعد استفحال الاقتتال وتعمّق الطابع الأهلي والشكل الطائفي للحرب في لبنان (في السنوات **١٩٨٣ ـ ١٩٨٦**) بعد خروج جيش الاحتلال الاسرائيلي من بيروت

وفشل جيش السلطة في اقتحامه الضاحية وبيروت الوطنية.

وما نعلمه أيضاً هو أن مهدي لم يترك تماماً صلته ـ خلال هذه السنوات، سنوات انشغاله في كتابه «في الدولة الطائفية» ـ بموضوع كتابه «نقد الفكر اليومي»، بل كان يعود إليه كتابةً، وبشكل خاص، توثيقاً. وكان من جراء ذلك أمران:

**الأول** هو أن مهدي ارتأى على نفسه، في ضوء إعادة قراءته لما كتب في نقد الفكر اليومي، توسيع بعض الافكار وتدعيمها. هكذا كتب هذه الأوراق الاضافية باللون الأحمر تمييزاً لها. وبهدف ادراج بعضها في متن نص المخطوطة / الكتاب، وادراج بعضها الآخر في هوامش هذا المتن، بعد أن أوضح ذلك بعلامات وضعها في الأماكن المناسبة. وقد كان علينا أن ندقّق في هذه العلامات لنُدرج هذه الإضافات، وفق إشارات مهدي ودون خطأ. ولئن كان هذا الأمر قد كلّفنا جهداً إضافياً في إعداد المخطوطة للطبع، فإنه جهد ضروري اقتضته الأمانة لصاحب المخطوطة والدقة في عمل كهذا.

**الثاني** يتعلّق بمنحى الكتاب الذي كان ينمو باتجاه تجاوزه نقد ما كُتِب على صفحات الدوريات اليومية، أو المجلات، إلى الكتب. والنمو في هذا الاتجاه لم يكن مسألة شكلية، أي مسألة تجاوز الجريدة أو المجلة إلى الكتاب، بل كان نموا يقتضيه بحث مهدي نفسه. فالفصل الأخير من الكتاب ينتهي، كما يمكن للقارىء أن يلاحظ، بالتوقف عند مناقشة مسألة وجود نمط إنتاج إسلامي. وهي مسألة استدعت عند مهدي النظر في ما كتبه القائلون بذلك في كتب لهم. فراح يتابع بحثه قراءة وتوثيقاً وتسجيل أفكار.

هكذا ترك مهدي ـ إضافة إلى مخطوطة الكتاب والأوراق التي أضافها (والتي ميزّها بكتابتها باللون الأحمر) وحدّد مواضع إدراجها في المخطوطة (وقمنا كما ذكرنا بادراجها) ـ مجموعة من الملاحظات التوثيقية ومن الافكار التي توضح قراءتها أن قسماً كبيراً منها يخصّ ما تبقى على مهدي كتابته في

كتابه « نقد الفكر اليومي » ، كما تؤكد هذه القراءة المنحى الذي أشرنا إليه والذي كان الكتاب ينمو باتجاهه فظهرت معالمه واضحة في الصفحات الأخيرة التي توقف عندها كتاب نقد الفكر اليومي.

وقد ارتأينا عدم نشر هذه الملاحظات بهدف استكمال جمعها، وأخْذ الوقت الكافي للعمل عليها فرزاً وتدقيقاً وترتيباً يعطيها الشكل المناسب ويُظهر الأهمية التي لها ، فيفسح في المجال أمام القارىء لتلمّس ما كان يمكن أن يكون عليه كتاب مهدي عامل غير المنجَز والأخير.

## ثانياً : الأمور الاجرائية

ما الشغل الذي قمنا به إذن في إخراج مخطوطة مهدي عامل في كتاب؟ أو ما هو الشغل الذي اقتضاه طبع مخطوطة كتاب مهدي ، في نقد الفكر اليومي ، غير المنجز طالما أننا أرجأنا العمل على هذه الملاحظات خاصة ما يتعلق منها بالقسم الذي لم يكتبه مهدي؟

لقد اقتصر عملنا حتى الآن على ما يلي:

- إدراج الإضافات، كما ذكرنا، في متن النص وفي هوامشه، وفق إرشادات مهدي.

- تقسيم المخطوطة إلى **فصول**، وتقسيم الفصول إلى **مقاطع**. ذلك أن من عادة مهدي أن يكتب خارج إطار الفصول. يكتب كتابه نصاً واحداً بلا بياض بين مقاطعه، وبلا عناوين. ثم، وبعد الطبع، وخلال تصحيح البروفات، يعطيه شكل الفصول والمقاطع، ويضع عنواناً لكل منها. وهذا تماماً ما فعلناه ـ خلال تصحيحنا بروفات المخطوطة.

ـ وضْع عناوين لكل فصل ولكل مقطع. وقد حاولنا جهدنا أن تكـون في صياغة هذه العناوين أمينين لصيغ مهدي. لذا كنا نبحث عن عبارة في المتن نفسه تصلح عنواناً، أو، كنّا، حين لا يسعفنا النص بمثل هذه العبارة، نصوغ عنواناً ونتوخّى أن تكون كلماته، أو بعض كلماته، من المتن نفسه، أي من لغـة مهدي وكلماته. ونحن في هذا التوخّي لم نكن نغفل ضرورة أن يكون العنوان دالاًّ على ما ورد في المقطع، أو على ما يعالجه الفصل، كما على مغزى القول النقدي الذي يقدّمه مهدي.

ـ أما عنوان الكتاب فهو لمهدي. وقد أبقينا عليه بحرفيته، وإن راح الكتاب في صفحاته الأخيرة يوميء، كما أشرنا، باتخاذ منحىً يتجاوز **نقد الفكر اليومي**. وهو أمر يفسر السؤال الذي كان مهدي يطرحه، أحياناً، أمام بعض أصدقائه، ودون إلحاح، حول مسألة العنوان هذا، وعما إذا كان من الأفضل تغييره.

في سؤاله كان مهدي يبدو محبّاً لهذا العنوان: **نقد الفكر اليومي**. ربما لأنه عايشه طويلاً.. لكنه كان يعي أن الكتاب يتخذ عنده منحىً أبعد من الفكر اليومي، وأن نقده يتجاوز نقد هذا الفكر.. ربما كان يترك أمر النظر في هذا العنوان والبتّ فيه حتى ينجز الكتاب. ربما تركه لنا... فرأينا أن نتركه للقاريء كما هو. كما أحبّه مهدي. وقد أوضحنا فأشركنا القاريء في حميميةٍ ودّدنا أن تكون بمثابة حضورٍ لمن فقدناه شهيداً، لـ مهدي.

**«لجنة نشر تراث مهدي عامل»**

**بيروت في ١٩٨٨/٣/٩**

## القسم الأول

# ملاحظات أولى

## ضد ظلامية العصر
## عافية العقل

في قهقهة التاريخ المتقدم عبر الامكانات المتضاربة، يحتضر عالم بكامله، ويتهيّأ للولادة آخر. تتفكك نُظُم من الفكر والاقتصاد والسياسة يصعب عليها الموت بغير عنف، تتصدّى لجديدٍ ينهض في حشرجة الحاضر وتقاوم في أشكال تتجدد بتجدد ضرورة انقراضها؛ تنعقد بين عناصرها المتنافرة تحالفات هي فيها مع الموت على موعد يتأجّل. إذن، فليدخل الفكر المناضل في صراع يستحثّ الخطى في طريق الضرورة الضاحكة. فهو اليانع أبداً، وهو اليقظ الدائم، في الحركة الثورية ينغرس ويتجذّر. يستبق التجربة بعين النظرية، ولا يتخاذل حين يُفاجأ: يتوثب على المعرفة ويعيد النظر في ترتيب عناصره ليؤمّن للنظرية قدرتها على التشامل، ورحابة أفق يتّسع لكل جديد. هكذا يكتسب كل نشاط نظري طابعاً نضالياً، ويتوق كل نشاط ثوري إلى أن يتعقلن في النظرية، فتتأكد، بالتحام النشاطين في الملموس التاريخي، ضرورة الفكر العلمي في أن يكون ثورياً، وضرورة الحركة الثورية في أن تكون علمية.

ضدّيّاً يتكوّن هذا الفكر المناضل، ويتكامل أيضاً ضدياً. في وجه الكهل

من الفكر يؤكد صحته، ويؤكد، ضد ظلاميّته العصرية عافية العقل، ويفرح في فوضى التكوين. هو العصر، وهذي حداثته: أن تعمّ فيه انهيارات الكهانة والقداسة والسيادة، حتى لا يبقى لقديم فيه أملٌ في أن يتجدّد أو يتأبّد؛ تنغلق عليه منافذ زمنه. لا فضاء لغارب سوى القبر، فإن أصرّ، فوهمٌ من فضاء هو للفكر اليائس خريطة عدم تتساوى فيها الأضداد جميعاً في رماد أو سديم. لا حياة لفاقد الحياة، فإن ألحَّ، استحالت عنده الحياة توقاً إلى ما مات، أو ما يشبه الذات في لغة تُؤسطر الماضي وترفعه إلى المطلق، وتطمح، في شهوتها الفارغة كتجويف صدى، إلى أن يقتصر عليها الوجود في خريطة العدم، فلا يبقى في التاريخ من التاريخ المتوقف عند الآن الذاهب في الموت سوى لغة منها تبدأ كل الأشياء[1]، وفيها تسقط كل الأشياء، فتنتهي إلى «تمارين في الانشاء»[2] يمارسها، في أصفى حالات استمنائه، فكرٌ عاجز عن إدراك العقل التاريخي، يستبدل دياليكتيكية عصر الثورات بصفر كلّي يغمر سطح الأشياء، فتحتجب الأعماق، وتحتجب الحركة. يبقى للفكر لغته الحمقاء، وصفرٌ يحسبه، من موقع ذاك الزمن الذاهب في الموت، «اكتشافاً بسيطاً ناصعاً بأن الأشياء لم تعد ممكنة»[3]، فيضطرب ويتعثّر، و«يسقط في الصفر حتى القاع»[4].

---

(١) «... إن الأزمة الثقافية هي أزمة خيارات تبدأ من اللغة وتنتهي فيها». **الياس خوري**، «**السفير**» ٩ - ٨ - ٨٠.

(٢) عنوان مقال كتبه **موسى وهبه في** «**السفير**» ٢١ - ٩ - ٨٠ للكاتب نفسه **أيضاً** هذا القول: «الكتابة أولاً وأخيراً تمرين في الانشاء» - «**السفير**» ١٦ / ١ / ٨٣. إنها كذلك، حين يكون الكاتب بلا قضية.

(٣) **الياس خوري**، السفير، ٩ - ٨ - ٨٠.

(٤) المرجع نفسه - حالة الصفر هذه تكاد تكون مقولة أساسية في فكر هذا الكاتب، نجدها تتكرر عنده حتى بعد الاجتياح الاسرائيلي. مثلا، في قوله «... فالخصم لبس ثيابنا وجلس بيننا واعادنا من جديد الى نقطة الصفر (...) كيف نجمع الصفر؟ وكيف نخترع من الصمت لغة؟». **الياس خوري**، «**السفير**»، ٥ / ٧ / ٨٦. وفي قوله أيضاً: «وفي كل مرة كان يطرح فيها السؤال، كانت الثقافة العربية تكتشف أنها تبدأ من الصفر أو من دائرة الصفر، كأن الأشياء لا تتراكم، او كأن =

أي الأشياء هي الممكنة؟ وأي الأشياء لم تعد كذلك؟.

في الصفر الكلي يتوقف الزمن عن دورانه: لا الماضي يمضي، ولا الآتي يأتي. والزمن لا يراوح مكانه. يتصدّع وينهار، ولا يتضح غير المستحيل، من جهتين معاً: ما كان يتكرر لم يعد يتكرر، والأفق بلون غامض(٥)، إنه زمن مكسور

---

= السؤال الثقافي لا يستدعي جوابه، بل يقوم بتأجيل الجواب أو الغائه». «**السفير**»، ٢٢ / ٢ / ٨٦. إنه الصفر إياه مفتاح العلوم جميعاً.

(٥) المرجع نفسه ـ ما كنت أودّ أن أستعيد هذا النص، في هذا الهامش منه، وكنت بدأت كتابته قبل الغزو الاسرائيلي، في مطلع الثمانينات ـ، لولا حافز يدفعني إلى متابعة النقاش مع الصديق الياس خوري، في بعض ما كتبه بعد الاجتياح. يقول في مقال يصف فيه ولادة الثقافة العربية الحديثة بـ «**الولادة الملتبسة؟**»: «هكذا تجد الثقافة نفسها وسط دوامة القمع، ووسط محاولات الخروج، ووسط أفق غامض». «**السفير**»، ١٦ / ١٢ / ٨٤.

الالتباس والغموض صفتان غالباً ما يصف الصديق خوري بهما الواقع الراهن، واقع الحرب الأهلية في لبنان. كلما أراد أن يستكشف آفاق تطوره. لكن السؤال الذي يطرح نفسه في هذا المجال هو التالي: أيهما الملتبس الغامض؟ أهو الواقع هذا، أم الفكر الذي يقاربه؟ يقول، مثلاً، في نص آخر: «بعد سنة على الاحتلال، لا مؤشرات على خروج ممكن من أسر لحظة الانحلال، إلا في الغموض المدهش الذي يعبر به الناس عن تمسكهم بالحياة، حين يقاومون بأيديهم وأجسادهم، بعد أن افترستهم هزيمة السياسة العربية». «**السفير**»، ١١ / ٦ / ٨٣. فنتساءل: ما مبرّر الكلام على «الغموض المدهش» في الكلام على هذا الشكل من أشكال المقاومة؟ لماذا يكون هذا الشكل غموضاً ولا يكون، بالعكس، وضوحاً، أو شكلاً منه؟

وفي نص آخر يحدد فيه الصديق خوري المرحلة التي تلت معركة الجبل وإسقاط اتفاق ١٧ أيار، بأنها «المرحلة الأكثر غموضاً في حروبنا الأهلية»، يقول: «فالقوى التي قادت وتقود عملية معارضة الهيمنة الفاشية هي قوى ملتبسة لأنها تمثل طوائف وفئات متعددة ولأنها لا تحمل برنامجاً سياسياً واضحاً بالمعنى **الإيجابي**». «**السفير**»، ٢٩ / ٢ / ٨٤ ـ يناقش **سمير سعد** هذا النص إياه، **فيقول** فيه، ناقداً: «... لكننا الغموض والالتباس إنما يكمن، برأيي، في عدم قدرة المنظار الذي منه يطلّ الزميل الياس على ما جرى ويجري. منظار يعجز عن الرؤية =

= الواضحة، عن رؤية الوضوح البليغ جداً لما يجري ( ... ). إنه منظار القراءة الطائفية لما جرى ويجري، في عمقه وفي مظاهره». «النداء»، ٨٤/٣/٥. ويميّز سعد الوضع الجديد الذي «تحقق فيه إسقاط اتفاق ١٧ أيار ( ... ) وإلحاق الهزيمة السياسية والعسكرية المباشرة بالوجود السياسي العسكري الامبريالي، الاميركي والأطلسي ( ... ) وكسر الاحتلال الاسرائيلي ( ... ) والإسقاط العملي للمشروع الفاشي ولسلطته السياسية والعسكرية ( ... )»، بأنه «منعطف تاريخي في تاريخ لبنان». وهذا هو العنوان الذي يضعه لمقاله.

في ضوء ما سبق، أراني أقرب إلى ما يقوله **سمير سعد** مني إلى ما يقول **الياس خوري**. وأضيف فأقول: ما كانت الثورة يوماً بيضاء، صافية، نقيّة، وما كانت يوماً قواها كذلك، وما كانت سيرورتها خطّية. إنها، بالعكس، سيرورة متناقضة، تختلف باختلاف الشروط التاريخية الملموسة التي فيها تتحقق، وبها تتحدد. والالتباس ليس في تلك القوى المناهضة للهيمنة الفاشية، ولا في مناهضتها هذه. إنه في فكر يُسقَط عليها، فيرى إلى السيرورة الثورية دون أن يرى، أو أن يدرك فيها التناقض قائماً بين **الموقع السياسي** الذي تحتله تلك القوى الاجتماعية المناهضة للهيمنة الفاشية ـ وهو، بمناهضتها هذه الهيمنة، **موقع ثوري** ـ، **والشكل الطائفي** من الوعي الطبقي الذي فيه تمارس عداءها الثوري ضد القوى الفاشية. وهو، لأنه طائفي، شكل رجعي، من حيث هو الشكل البرجوازي المسيطر. إنه، بالتالي، يعيق السيرورة الثورية التي هي فيه، في مرحلة محددة منها، تتحقق.

صحيح ما يقوله **سمير سعد** في هذا الفكر: إنه «الفكر القومي الذي لا يرى إلاّ عدواً خارجياً، الذي لا يستطيع أن يرى علاقات السيطرة الامبريالية، بما هي عليه كذلك، كعلاقات وكقوى محلية». (النداء، المرجع أعلاه نفسه). فكلما نظر هذا الفكر «القومي» في الصراع الطبقي الداخلي وفي تعقّد آليّته في هذه الحرب الأهلية، رأى غموضاً؛ فإذا انحصر الصراع عنده في صراع خارجي ضد الأجنبي أو المحتلّ، رأى وضوحاً. كأنه عاجز عن رؤية الوضوح في تعقّد السيرورة الثورية. بل إنه لا يمتلك الأدوات المفهومية الضرورية لإنتاج معرفة هذه السيرورة التناقضية، في تداخل مراحلها وتنوع أشكالها. لذا كانت «المسألة اللبنانية»، مثلاً، على حد تعبير هذا الفكر، «هي في جوهرها مسألة فشل طبقة =

من جهة الماضي، مبتورٌ من جهة المستقبل، والحاضر فيه يتفتّت. فليتهافتْ كل العقل: صرخة يطلقها فكر ظلامي يلبس وجه الفكر العدميّ، ويرفع، ضد العقل، راية ما يسميه « المُعاش »[٦]، ويهزأ بالمعرفة العلمية التي لا يرى فيها إلاّ توضيباً أو تعليباً[٧] يسحق الحياة ويُفقدها نكهتها. وما هذا « المعاش » الذي راح يستحضره محبّرو الصفحات الثقافية في الآونة الأخيرة، بعد غيبة طالت في أرشيف اللغة الفلسفية الوجودية، سوى حاضر يحنّ إلى ماضٍ يستذكره فكر يخجل من إعلان حنينه. إنه الممكن الأوحد، هذا الذي، في الصفر، بات المستحيل.

صحيح، إذن، « أن الأشياء لم تعد ممكنة ». لكنها الأشياء من جهة الماضي،

---

= اجتماعية في قيادة المجتمع إلى الوحدة ». « **السفير** »، ٩ / ٦ / ٨٣. هكذا تتسطح الرؤية في غموض الفكر « القومي »، فتحتجب السيرورة الثورية في سيرورة الحرب الأهلية، لا تظهر، له وبه، إلا في شكل طائفي هو في اتساق كلي مع شكله كفكر « قومي ».

وللوضوح، عنده، هذا الشكل أيضاً: « نكتشف أننا اليوم أمام أشدّ اللحظات وضوحاً منذ بداية الحرب الأهلية عام ١٩٧٥. كأن إيصال الغموض إلى ذروته، وإغراق لبنان بالاحتلال الأسود، بدأ يسمح برؤية واضحة للأشياء، وهي تأخذ أشكالها الحقيقية دون تردد أو التباس ( ... ). إنه زمن الوضوح المخيف. إنه زمن الاحتلال » (الياس خوري، السفير، ١٨/ ١/ ٨٣). وفي مقال آخر، يصف خوري الزمن هذا بأنه « زمن الانحطاط »، أو « الزمن الاسرائيلي » أو « العصر الاسرائيلي ». مثلاً في « السفير »، ٦/ ١/ ٨٥. وأقول ـ وما أظن الصديق خوري يخالفني في القول ـ: بل إنه **زمن المقاومة**.

يأتي الغموض إلى هذا الفكر دوماً من جهة النظر في الصراع الداخلي، من حيث هو **صراع طبقي** بين الديمقراطية والفاشية، يجري مجرى **الصراع الطائفي**. ومردّ الغموض فيه إلى طابعه الطبقي البرجوازي. إنه، إذن، **فكر عاجز عن رؤية منطق الثورة في رؤية العلاقة الداخلية بين مقاومة الاحتلال الاسرائيلي ومعركة التغيير السياسي الثوري**.

(٦) المرجع نفسه.

(٧) المرجع نفسه.

أي من جهة الزمن المكسور المبتور المتوقف في الحاضر، في تعطّل حركة التكرار فيه. قِفْ في الصفر، وحدّق في الصفر بعين الصفر، ترَ الغامض في الآتي، والواضح في الذاهب في الموت. فالمرئي بهذي العين، ومن موقع ذاك الفكر، هو الماضي في وضوح هو «الوضوح الفاشي»[٨].

عاجزٌ هذا الفكر، وعاجزةٌ عينه عن رؤية ما لا يُرى، في الوضوح النقيض، إلاّ بعين النقيض، ومن موقع الزمن المتقدم في الحاضر ضد الحاضر، في خلخلة كونية لا يفقه منطقها إلا فكرٌ كلي هو فكر علمي يلتحم بالحركة الثورية التحاماً عضوياً يستحيل فيه قاعدة لهذه الحركة التي هي حقل اختباره. سِرْ في الزمن الثوري وحدِّق فيه بعين الفكر العلمي، ترَ الواضح في الآتي، يستقدمه الحاضر بمنطق تناقضاته. فهو العصر، وهذي حكمته: أن ينتقل التاريخ من زمن يمضي إلى زمن يأتي، في تداخل الاثنين وتصادمهما. هكذا يتولّد الجديد دِوماً: إنه الممكن ضد القائم، لا يتحقق إلا بانهياره.

من موقع أيّ الضدين يُفهم التاريخ؟ من موقع أيّ الضدين يُصنع؟ من أي موقع تمكن الكتابة؟

في موقع الصفر بين الضدين لا يوجد للتاريخ مكان، فهو الحركة في السيرورة الثورية، تهدم لتمهّد للممكن أرض ضرورته. بين الضدين صراع لا يلغيه طموح الصفر إلى إلغاء الضدين ليبقى القائم ضد الممكن. هل يدرك ذاك الفكر اللابس وجه الفكر العدمي ظلاميّته؟ يحلم بالتغيير الثوري ويرفض شرط التغيير الثوري: أن يتحقق في حقل صراع الضدين، بقوة من يحمله التاريخ إلى تحقيق ضرورته ضد القائم، هذا الذي من موقعه يحلم ذاك الفكر بتغيير وهمي يُبقي القائم إذ يلغي الضد الممكن في إلغاء الضدين.

بالوهم يلغي هذا الفكر ما لا يُلغى إلا بصراع يتأكد فيه موقعه في موقع الماضي الذي هو في القائم موقع الصفر نفسه. لكن التاريخ عصيّ الفهم على من ينظر فيه من هذا الموقع، لا يُفهم إلا من موقع ما يلمع في الطرف الآخر من

(٨) المرجع نفسه.

نفق الزمان، ولا يُصنع إلا من موقع الآتي فيه محكوماً بضرورته. ولا يكتب التاريخَ إلا قادر على قراءته، من هذا الموقع الذي يتكشف منه لعين الفكر الثوري النافذ في الأحداث إلى عقل الأحداث، مهما اختلفت أشكال كتابته، شعراً كانت أم فلسفة، أم علماً يتكاثر في شتى أنواع المعرفة. وهل الكتابة، في وجودها اللغوي نفسه، غير تملّك للواقع التاريخي هو قبض أو محاولة قبض على الأساسي المحتجب فيه وراء طبقات متراكمة من الظاهري، كلما اخترقت الكتابة واحدة منها اعترضتها أخرى، في ملحمة استنباط الأدوات القادرة على ترويض الواقع، حتى يأتي، في ترويض الفكر، إلى لغة همّها أن تُري لا أن تُرَى؟ كل كتابة إراءة: فإما أن تقبل بالمخاطرة، فينتصر الفكر في محاولة المعرفة؛ وتنتصر الكتابة حتى لو فشلت المحاولة، وإما أن تنهزم إلى مرئي يّتسطح فيها، أو تزداد ضحالته في ثرثرة هي في الفكر خرير اللغة الجوفاء. هذا خيار الفكر: أن يتقصّد المعرفة في أشكال من الكتابة يستحضر فيها غير المرئي من الموجود ليجعله مرئياً في لغة العلم وفي لغة الفن؛ أو أن ينغلق عليها في لغة يُلبسها، في الشعر وفي النثر، حلة آسرة تتستر فيها فراغاته، وظلامات ينزلق إليها، باسم الذات وحريتها، أو باسم الابداع، في بؤس محاولاته تهشيم بنيان العقل وعمارات المنطق في المعرفة. بين العلم والجهل، لا يقف الفكر حائراً، ينتصر للأول، إلاَّ إذا هيمن فيه الجهل، فهو، إذَّاك، ليس بالفكر، بل عدمه. هذا قدر الفكر العدمي: أن ينقلب إلى عدم فكري يتثبّت فيه الفكر الظلامي، وبه يفرح. وما هذا القدر بمأساة: إنه مهزلة الفكر المتنطّح للثورة، من موقع رفض الثورة، في إلغاء الضد الثوري بوضعه، مع نقيضه، مقابل الصفر، في خانة واحدة يطلق عليها اسم «النظام». هكذا يُستبدل التناقض الفعلي القائم في الوجود التاريخي المادي بين النقيضين: الفكر الثوري والفكر الرجعي، بتناقض وهمي يجده، أو يوجده الفكر العدمي في سماء التجريد الميتافيزيقي بين الصفر والرقم، أو بين العدم والوجود.

لا على الفكر بالمطلق يجري الكلام، ولا من خارج التاريخ يجري. نتكلم على فكر يوميّ يتكاثر في صفحات ثقافية تتكاثر في حرب أهلية لم تنته بعد

فصولها، ولم تنته بعد من رفضها في أشكال من القول والفعل تختلف باختلاف موقع القول والفعل فيها. يتقدم هذا الفكر اليومي إلينا بمحاذاة الخبر عن الحدث اليومي، كأن بين الإثنين علاقة ودّ أو قرابة تتجسد في وجودهما جنباً إلى جنب في أعمدة الصفحة الواحدة، وفي عناوين متشابهة تحاول اجتذاب القارىء بأساليب من الإثارة والإغراء قد تفوق أساليب تسويق السلع الطامحة إلى استهلاك فوري. وإذ تتنقل العين، يوماً بعد يوم، بين الأخبار وبين الأفكار المبثوثة بوتيرة أحداث تتكرر، ترى ما هو بالفعل ظاهرة جديدة: لقد بات الفكر يطمح أن يكون كالخبر يومياً، أي حدثياً، لا ليلغي الحدث، بل ليستفسره عن منطقه، حتى يكون فاعلاً فيه. لم يعد الفكر يقنع بأن يظل حيث هو، أو حيث كان أو أراد له البعض أن يكون، في عليائه بعيداً عن حقل تلتحم فيه الأحداث بالأحداث، وفيه التاريخ يُصنع. وقارىء هذي الأحداث المحكوم بها، قسراً أو طوعاً، لم يعد يقبل للفكر إلاّ أن يكون له فيها موقع قلم، ومنها موقف يدخل به في السياسة، حتى لو كان لها رافضاً، أو شاء، بالوهم، أن يبقى «نظيفاً» في لا مبالاة خادعة. لا طُهر للفكر إلا بانتفائه، فكل يدٍ ملوثةٌ بما تكتب، تنحاز حتى حين لا تنحاز، أو ترتدّ ضد الانحياز. إذّاك توهم بالطهارة، لكن من موقع رفض التاريخ، ومن خارج دائرة زمانه، أي من موقع «القدسيّ»، هذا الذي هو في التاريخ موقع الفكر الديني، وموقع فكر عدمي هو فكر ديني مقلوب، يلغي الله ويستبدله بالصفر الكلّي، وينظر في التاريخ بعين الله الملغى، من موقعه في المطلق. لا يتغيّر شيء باستبدال المطلق بالمطلق، فمن موقعه ينظر في التاريخ الفكر العدمي، وينظر فيه الفكر الديني، فيختلط الأسود بالأبيض، سواء بسواء، تُلغى الأضداد، ويبقى القدسيّ، العدم، المطلق، وهمّ بالظهر، ومهزلة الفكريْن في مقاربةٍ للتاريخ تلغي التاريخ، ورفضٍ للسياسة يؤكدها.

## السياسة
## طرف ثابت في معادلة

ما كانت السياسة يوماً حاضرة في الفكر مثلما كانت فيه إبَّان الحرب الأهلية وفي مراحلها اللاحقة، أي الراهنة. حتى بات الواحد منا يتساءل: أي الاثنين أقتحم الآخر؟ الفكر، أم ما أُطلق عليه اسم السياسة؟ جولة خاطفة في ما كُتب أو ما يُكتب يومياً في سنوات الحرب الأهلية تكفي لترى سيلاً من مشكلات البحث والنقد صيغت في شكل يستوقف حتى فكراً يرهقه التفكير: مثلاً، الشعر والسياسة، النقد والسياسة، المسرح والسياسة، الأغنية والسياسة، الأدب والسياسة، الثقافة والسياسة، الحياة والسياسة، الحرب والسياسة... إلى غير هذا مما قد نجد، لو طاب لنا الاسترسال. فالسياسة، إذن، في مثل هذه الصيغة، طرف ثابت في معادلة طرفها الآخر يتغير بتغير أشكال الفكر والكتابة. بين الطرفين تعارض، أو تنابذ يصطنعه دوماً فكر يرفض، برفضه التاريخ، السياسة، باسم الشعر أو الابداع أو الذات الفرد المطلق في حريته حيناً، وباسم الفن، الثقافة، الحياة، اللذة والالتذاذ أحياناً أخرى. ولأن للسياسة عنده وجه الموت، بما يعنيه من موت القائم، هذا الذاهب في الماضي، يعلن إذَّاك موت السياسة [٩]، أو يرغب فيه، ويطمح بالوهم إليه. لكن، كيف يموت صراع تتولد فيه الحياة ضد قديمها ونقيضها؟ بمطلق الرغبة في موته. هكذا بالسحر يلغي الفكر الرافض للتاريخ، العاجز عن إدراكه، صراع الطبقات الذي هو هو السياسة، في مزمزة الكلمات يحقق رغبته، يعلن، عن حق، أن «الانشاء» هو الحل الأفضل لفكر يطمح أن يؤكد فراغه، كاللامبالاة [١٠] يعلنها حلاً للسياسة، أي موتاً بالوهم لها.

---

(٩) عنوان ضخم يعلن فيه **عباس بيضون**، على ستة أعمدة، «موت السياسة»، في مقال أول في «السفير»، ٩ - ١ - ٧٩، وفي مقال ثان، في حلقتين، في الجريدة نفسها، الأولى بتاريخ ١٥ - ٢ - ٧٩، والثانية بتاريخ ١٦ - ٢ - ٧٩.

(١٠) عن هذا السؤال الذي وجّه إليه، في نهاية محاضرة ألقاها، بعنوان: «منطق =

من نقطة الصفر في سرّة الفرد الوهمي، أي المطلق، ينظر هذا الفكر إلى العالم حوله، محكوماً برغبة الموت، وبالتذاذ هـو منهـا الوجـه الآخـر، فيرى التاريخ يمضي في خط ضرورته، لا يعبأ بالسحر ولا بالانشاء، فيغتاظ القابع في هامش صفحته، يستنكر مجرى التاريـخ الكـوني، ويسجّـل للقـراء خلاصـة دهشته: «أليس غريباً أن تستحوذ السياسة على العالم كله، أن تنتشر في سطح العلاقات وفي عمقها»[11]؟ وما الغرابة في هذا الأمر؟ نتساءل، ونشهد لهذا

---

= الحرب»، في «دار الأدب والفن»: «ما هو الحل السياسي لافتراق منطق السياسة الحربية عن منطق العامة؟ كيف تمكن إعادة اللحمة إلى منطق السياسة؟»، يجيب **موسى وهبه**: «ليست لدي حلول. وربما كانت اللامبالاة أفضلها. والإنشاء أيضاً». راجع مجلة «**مواقف**» العدد ٣٩، خريف ١٩٨٠.

(١١) **حسن داوود**، السفير، ٢٤ / ٨ / ١٩٨٠.

ـأما **عبّاس بيضون** فيرى أن السياسة تعمّمت «حتى كانها باتت بالنسبة للإنسان بيته. لكن السياسة المعممة هنا تحيلنا إلى ما تحت السياسة. (...) هنا تفقد السياسة والمثال السياسي صنميته: وتبدو فعلاً (...) تلويثاً للمجتمع برمّته.

(...) ثم إن السياسة كلما تعمّمت قسّمت وفتّتت. حتى داخل التكتل الواحد نفسه. فهنا لا يدوم التطابق بين مصالح المنتمين جميعهم. والأفق المفتوح للتوحيد ليس أكثر من الانقسام العريض: العصبي. الطائفي. (...) والتي تتعمم وتنتشر وتنبت دون توسطات ورموز، هذا في واقع الأمر موت السياسة. أو خروجها من النقاش. عندئذ يتسع النقاش لوافد جديد لم يتلوث بأدران السياسة. إنه السليل الأخير للسلالة الطاهرة المطهرة، حفيد النبي وحامل الرسالة. يتسع الكلام فقط لأحلام لم تصادر...». (السفير، ٧٩/٢/١٦).

بإمكان القارىء الرجوع إلى هذه المقالات التي أشرنا إليها سابقاً ليرى أن الفكرة فيها هي، بإيجاز كلي، ما يلي: لقد ماتت السياسة مرتين، من فوق ومن تحت. ماتت بتعميمها من قبل الدولة. وهذا شرطه كبت الجماهير وطردها من السياسة. وماتت بتعميمها من تحت، بسقوط الدولة. وفي هذا عودة إلى العصبية والطائفة. وفي الحالتين لا علاقة للجماهير بالسياسة.

إنه برأينا، تحليل خاطىء يقود إليه استبدال بمنطق التحليل الطبقي لمنطق التحليل الطائفي. ويقود إليه استبدال ماركس بابن خلدون، على قاعدة إقامة=

القول بشيء من حق. فالسياسة ما زالت كما كانت من قبل دوماً تحكم العلاقـات الاجتماعية كلها، في تـرابطهـا الداخلي في كـلٍّ واحـد يتماسـك في حـركتهـا المحورية، من حيث هي حركة الصراعات الطبقية في شتى أشكالها. إنها، في مختلف المجتمعات التاريخية، الحركة التي بها يتوحد المجتمع، في انبنائه على قاعدته المادية، وفي تطوره التاريخي في صراع الاضداد فيه. وهي أيضاً نفسها الحركة التي بها، في شكل آخر منها، يتفكك المجتمع ويفقد لحمته، فيدخل في زمن آخر منه هو الذي فيه ينتقل من بنية إلى أخرى. وليس في الأفق المنظور من التاريخ والمعرفة ما يُنبىء بإمكان تغيّر ما في هذا الوضع الذي هو للسياسة في التاريخ والمعرفة، ما دامت المجتمعات البشرية حتى اليوم مجتمعات طبقية،

---

= التناقض بينهما. إنه تحليل خاطىء تاريخياً ومعرفياً. ولقد أسهبنا في نقد هذا التحليل في دراسات مستقلة، فلا ضرورة للتكرار. لذا نكتفي بالقول هنا إن موت السياسة هذا الذي به تحيا الطوائف يفترض، ضمنياً، تصوّراً يقوم على أن سياسة البرجوازية ودولتها هما اللتان كانتا تحولان دون حياة الطوائف ووجودها السياسي. كأن الطوائف كانت مكبوتة بالدولة البرجوازية، فلما سقطت هذه، خرجت الطوائف إلى الوجود!.

لكن الواقع الفعلي هو نقيض هذا التصور. فالطوائف، في وجودها **السياسي**، قائمة بالدولة البرجوازية نفسها، وليست قائمة بذاتها. ولا وجود سياسياً لها إلا بهذه الدولة التي هي، في طابعها الطبقي نفسه، دولة طائفية.

أما **محمد العبدالله**، فيستنكر الأمر نفسه، بلا دهشة، ويقول: «إن السيـاسي يبتلع في بلدنا كل ما عداه ويشكله ويحدد مساره من الرغيف إلى القيم، ومن الخطبة التأبينية إلى النحت والعمل السمفوني. نقول في بلدنا لأننا لن نجد زاوية واحدة في هذه الأيام أو في هذه المرحلة نستطيع فيها الكلام بغير السياسة. أو نتخلص فيها من وطأة القرار أو الحدث السياسي». ويكثف فكرته في هذه الجملة: «الزمن كله سياسي الآن». السفير، ١٩٧٨/٦/٢٥. كأني به يقول: ألا لعن الله السياسة والسياسيين، كم أفسدوا علينا الحياة، حتى بتنا نتساءل كيف السبيل إلى التخلص منها ومنهم.

ويصبّ **مارون بغدادي**، بدوره، لعناته على السياسة، ويتهمها بأنها عامل تخريب، ويحكم عليها قائلاً: «السياسة تخرب المثقف». السفير، ٧ / ١ / ١٩٧٩.

وما دام الصراع الطبقي فيها قانوناً كونياً، مهما اختلفت منه الأشكال، وتباينت الشروط. فالغرابة، إذن، ليست في أن يكون للسياسة مثل هذا الوضع المعروف إلى حدّ تمكّن فيه ذاك القول من أن يتبيّنه، فكان لزاماً علينا أن نشهد له بشيء من حق. الغرابة هي في أن يأتي هذا القول في شكل سؤال يرى الغرابة في ما قد تبيّن. ولا يراها فيه إلا ليرفضه. إنه ضد السياسية بالمطلق، أي ضد كل سياسة، سواء أكانت رجعية أم ثورية، وضد حركة الصراع فيها، سواء أكانت من أجل الإبقاء على القائم، أم من أجل تغييره. لا مع الثورة المضادة، ولا مع الثورة، بل ضد الاثنتين معاً، وضد حركة الصراع بينهما، لأنها السياسة، وهو ضدها بالمطلق. لا يختار موقعاً، لا يلتزم بموقف. يضع نفسه في هامش المواقع والمواقف، ويعلن مستنكراً: «نحن حيوانات سياسية نسيت أشياء الحياة الأولى»[١٢]. ليس التناقض في السياسة. ليس فيها قائماً، باختصار، بين قوى بشرية اجتماعية هي قوى الثورة، وأخرى هي القوى المضادة للثورة. إنه، بالعكس، عند هذا الفكر، بين السياسة والحياة، أي بتعبير آخر يتضمنه الأول كبداهة، إنه بين الموت والحياة، أو، بالمجرد، في صورة منه، بين العدم والوجود.

هذا فكر لا يحب التعقيد. يعشق البساطة، فهي تريح. يختزل ويؤكد.

---

(١٢) **حسن داوود**، السفير، ٢٤ / ٨ / ١٩٨٠. ويفصّل هذا الحاقد على السياسة فكرته فيقول: «السياسة هي الطابع الغالب على الأعمال والآراء والفنون، ولا شيء غير السياسة. (...) السياسة تهرع نحو الخصائص بينما حياة الناس موزعة ومتفلتة وشائكة. ليس من بشر واحد في هذا الركام المتراكم للكلام». هكذا يقوم التناقض مطلقاً بين السياسة وحياة الناس. فحيث تكون السياسة، يعمّ الخراب، وإن هي دخلت الشعر، قضت عليه، لا سيما «عندما تكون السياسة - كما يقول **محمد العبدالله**، كأنه يفسّر ما يقوله **حسن داوود**، أو العكس بالعكس - (...) تلخيصاً متواتراً لمجموعة من الأكاذيب المتبادلة والأدلجة التي تتخذ مشروعيتها من قدرتها على التحريف والتشويه...». السفير، ١ / ٩ / ١٩٧٩. هكذا يتقاسم الشعر والسياسية الأدوار: فالكذب للسياسة، والأدلجة أيضاً. والصدق للشعر أو الأدب، والعلم أيضاً.

مثلاً، على قاعدة إلغاء الواقع المادي وحركة التاريخ الفعلي فيه، ومن موقعه في هامش صفحته البيضاء، يُسقط من السياسة أطراف التناقض والصراع فيها، فتستحيل به السياسة كلمة جوفاء يظنها مصطلحاً أو مفهوماً يدخله كطرف في تناقض طرفه الآخر، كالأول، كلمة جوفاء هي «الحياة». تنزلق السياسة في الوعي اليومي الذي يتوجه إليه هذا الفكر اليومي إلى موقع الموت فيه، في ذاكرة العلاقة المتكررة بين الموت والحياة. فالسياسة كلها للموت، وهي أداة له [١٣]، تلغي تفاصيل الحياة، فينسى كل من فيها ـ وهم البشر كلهم ـ «رغباتهم التي تكونت حول امرأة أو بيت أو شارع مُضاء» [١٤]، كأن «تفاصيل الحياة عندهم هي الصراعات الكبرى» [١٥]. فالحياة، اذن، ليست ممكنة الا ضد السياسة، وتفاصيلها ليست كذلك الا بالغاء تفاصيل السياسة، تلك التي يُسقطها منها هذا الفكر اليومي ليستقيم له فراغ القول في إحلالها محل الموت في علاقته بالحياة.

هكذا يستعيد هذا الفكر لغة البداهة في الوعي اليومي ليترسّب فيه، ويكون له فعل ليس له إلا بمقدار ما يستسلم للفكر المسيطر ـ أي للايديولوجية البرجوازية المسيطرة ـ ويسهم، في تحالفه المرئي وغير المرئي معه، في تجديد أشكاله، بحسب ما تقتضيه شروط تجدُّد الصراع الطبقي واحتدامه بين قوى الثورة المضادة وفكرها الرجعي، وبين القوى الثورية وفكرها المناضل. لا غرابة في هذا الأمر. فالفكر المسيطر غالباً ما يلجأ إلى لغة البداهات ليقدم فيها

---

(١٣) مثلاً، في هذا القول: «فالسياسة وسيلة للحرب»، و «غاية الحرب الموت المتجدد». (**موسى وهبه**، منطق الحرب، مجلة «مواقف»، العدد ٣٩، ص ٣٩ و ٤٤). أليس طريفاً أن تنقلب، بهذا الفكر العدمي، الأمور، فتكون السياسة من جهة الموت ـ وهي التي، في تعريفها نفسه، صراع ـ، وأن تكون الحياة من جهة انتفاء الصراع أي من جهة الجهاد؟ وهل الحياة سوى صراع؟ هذا فكر يتوق إلى الموت في توقه إلى نفي الصراع. إنه، بهذا أيضاً، فكر عدمي.

(١٤) **حسن داوود**، المصدر المذكور أعلاه.

(١٥) المصدر نفسه.

نفسه، لا سيما حين تهتز مواقع سيطرته في الوعي الاجتماعي، بفعل اقتحام الفكر الثوري لها. وظيفة هذه اللغة، إذن، تكمن في تحصين هذه المواقع، بتدعيم أسسها الممتدة في ذاكرة الوعي اليومي، أو ما يمكن تسميته ـ بتحفظ ـ اللاوعي الاجتماعي، هذا الذي هو، بامتياز، قاعدة الايديولوجية المسيطرة. لا تعرف هذه اللغة جديداً. فإذا طرأ عليها جديد يتهددها، أحالته قديماً يتجدد، أي يتأبّد في أشكال تألفها ذاكرة الوعي اليومي، فتدخله فيها كي لا يتجدد إلا ما يسهم في تأمين تجدد فكر يستخدمها، هو بالذات الفكر المسيطر. هكذا يُلغى فيها كل جديد تستقبله، كي يبقى ما يجب أن يبقى، أي ما هو ضروري لبقاء القائم: قالب من الفكر يتكرر في فراغ يؤمّن للفكر المسيطر تجدد سيطرته. كالسياسة في الحرب الأهلية في لبنان، مثلاً، تستقبلها لغة البداهة في فراغ العلاقة بين كلمة الموت وكلمة الحياة، فتسقط السياسة، بما هي صراع مادي تاريخي بالغ التعقيد، ويبقى فراغ تلك العلاقة يتكرر في إدانة للسياسة تأخذ، في تضليل البداهة ولغتها، شكل إدانة للموت، في دعوة إلى اللامبالاة تظهر كأنها دعوة إلى الحياة، في إعلان الاضراب عن ممارسة الصراع في السياسة، بل في الحياة نفسها.

لا يرفض الفكر المسيطر ـ ولا القوى المضادة للثورة ـ مثل هذه الدعوة تأتي من فكر يطمح أن يكون مختلفاً، بل بالعكس، يستنجد بها لأنها، في حقيقتها الفعلية في حقل الصراع السياسي الذي لا إفلات لها منه إلا بالوهم، «دعوة إلى الموت»[١٦] ضد الحياة. «فالحياة صراع»[١٧] لا ينتصر فيه إلا من ينتصر لها.

---

(١٦) في ردّها على ما جاء في محاضرة موسى وهبه التي أشرنا إليها سابقاً، تقول جانين ربيز. «... دعوتك إلى اللامبالاة والتشابه هي دعوة إلى الموت». مجلة «مواقف»، المصدر المذكور أعلاه، ص ٤٩.

(١٧) جانين ربيز، المصدر نفسه، ص ٤٩.

# عدمية الفكر / عدمية السياسة

هل غريب أن ينعقد بين الفكر المسيطر والفكر العدمي، أو اللابس وجه الفكر العدمي، تحالف يستدعيه الأول، والثاني يستسلم له؟

لا غرابة في هذا الأمر أيضاً. فمن عادات الفكر المسيطر، حين تهن عزيمته في إخضاع الوعي اليومي لسيطرته، أن يستعين بأشكال من الفكر متنوعة، بالية أو مستحدثة، قد تختلف عنه، لكنها تصب جميعاً، عن قصد أو غير قصد، من مواقع وجودها وتحركها في حقل الصراع الايديولوجي، في اتجاه واحد هو الذي يرتسم في هذا الحقل ضد الفكر الثوري النقيض. هكذا تنعقد في الفكر، بين تياراته المتصارعة، تحالفات تنعقد أيضاً في السياسة بين تياراتها المتصارعة. ولا تستقر هذه التحالفات، لا في الفكر ولا في السياسة، على أرض ثابتة، بل هي دوماً في حركة، على قاعدة الأرض التاريخية التي تنعقد فيها، تتغير بتغير هذه الأرض، وتتمرحل بتمرحلها. لكن الثابت فيها قطباها، في زمن تاريخي واحد هو زمن نمط الانتاج المسيطر في البنية الاجتماعية القائمة. حول هذين القطبين تنعقد التحالفات، في الفكر وفي السياسة. فالصراع الفكري، الصراع السياسي، يتمحور حول الصراع الرئيسي بين القطبين اللذين هما النقيضان، بهما تتحدد المواقع، مهما اختلفت، في حقل الصراعين، فكل منها محكوم بعلاقته بهما، ينجذب إلى أحد الاثنين، فينبذه الآخر، أو بالعكس. ولا إفلات له من هذا الوضع. فإن أفلت، فبالوهم وحده، في إلغاء سحري للنقيضين، به تلغى، سحرياً، كل المواقع، فنعود ثانية إلى عدم من الفكر يطمح أن يكون عدم السياسة. ولا عدم، في الحالتين، إلاّ بفكر يرفض أن يكون له موقع من الصراع الفكري بين النقيضين: الفكر الثوري، المادي التاريخي، أي فكر الطبقة العاملة، والفكر الرجعي المسيطر في إيديولوجية البرجوازية المسيطرة، لأنه يرفض أن يكون له موقع من الصراع السياسي بين النقيضين: الطبقة العاملة والبرجوازية المسيطرة. وللدقة يجب القول، من الشكل التاريخي الملموس الذي يجري فيه الصراع هذا في الحرب الأهلية في لبنان، في مرحلته الراهنة، كصراع

بين تحالف القوى الفاشية وتحالف القوى الوطنية الثورية.

حاجتنا إلى تدقيق القول تأتي من أن هذا الفكر يحاول، واهماً، أن يجد لرفضه هذا تبريراً هو أن الصراع، في هذه الحرب الأهلية، ليس بين النقيضين. فلو كان بالفعل بينهما صافياً كما هو في صفائه النظري، لربما كان له موقع منه. لكنه ليس كذلك. فهو ملوّث بوحل الواقع المادي ومستنقعاته[١٨]. فكيف يكون له موقع مما يرفضه باسم الطهر والنظافة؟ إما أن يجري الصراع صافياً، في واقع صافٍ، أي متحرر من ثقله المادي التاريخي، فيكون لهذا الفكر، إذّاك، منه موقع، هو موقع الفراغ من الفراغ في الفكر وفي الواقع؛ وإما أن يجري في حركته المادية في أشكال تاريخية محددة لا ينوجد إلا فيها مميزاً، فيرفضه هذا الفكر، ويمتنع عن أن يكون له موقع منه، يرى فيه موقع السقوط في الواقع المادي.

في هذا الواقع التاريخي يجري الصراع السياسي بين النقيضين دوماً في شكل صراع بين تحالفين طبقيين يتمحور كل منهما حول النقيض الرئيسي في نمط الانتاج المسيطر في البنية الاجتماعية القائمة، في أشكال تختلف باختلاف الشروط التاريخية للتحالف، وتتفاوت بحسب تفاوت الحركة المحورية للصراع الطبقي في هذه البنية الاجتماعية. سهل على الفكر أن يجرّد هذا الصراع من شروطه التاريخية المادية، وأن ينتزعه من أشكال فيها يتميّز ملموسياً، لينتقل به من عالم الخطيئة إلى عالم الطهر، فيراه منعكساً في مرآة نفسه: صراعاً لا وجود له إلا في عدم الفكر، أو فراغاً من صراع. سهل عليه أن يقوم بهذا الذي لا يقوم به إلا

(١٨) هذا ما يرفضه، مثلاً، **أدونيس**، في محاولته تبرير نفض يديه من الصراع الدائر في هذه الحرب الأهلية، حرصاً على نظافتها، حين يقول: «لا يمكن أن يكون التغيير الثوري تحريراً إلا إذا كانت الجماعات التي تقوم به قد تغيّرت هي نفسها وتحررت. فوجود الجماعات التي تعيش هذا الوعي، أي المتحررة جذرياً، أمر ضروري يجب أن يسبق عملية التغيير الثوري. دون ذلك، لا يكون التغيير إلا تحريكاً للمستنقع، يقذف إلى السطح بمزيد من الكسور والوحل. ولن يؤدي هذا التغيير كذلك إلا إلى أشكال أخرى من العنف والقمع». **النهار العربي والدولي**، العدد الخامس، ٤ حزيران ١٩٧٧.

برغبة الموت تدفعه إلى إلغاء الواقع المادي بإلغاء الصراع الفعلي فيه. سهل هذا، لكن بشروط: أن يتحرر الفكر، بدئياً، من ضرورة المعرفة ومن عبء موضوعها، بإلغاء الواقع المادي الذي إذا اصطدم به استعصى عليه، أو بحصره في ظاهر الأحداث اليومية، أي في سطح منه هو بمثابة إلغاء له، فيتسنّى حينئذٍ للفكر أن يجول في فراغ تسبح فيه الكلمات، كأنها الأشياء نفسها. في مثل هذا الفراغ تحل الكلمات، إذن، محل الأشياء، لا من حيث هي المفاهيم، أي أدوات الفكر الضرورية في إنتاجه المعرفة، بل من حيث هي مجرد ألفاظ متحررة من مضمون المعرفة، بتحرر الفكر من الواقع المادي. يبقى على اللغة أن تقوم بوظيفتها الايديولوجية في ترتيب الألفاظ الجوفاء بحسب منطق الإنشاء، حتى يكتمل للفكر تحقيق هدفه في إحلال منطقه، هذا الذي هو منطق فراغ القول، محل منطق الواقع المادي. هكذا يتسق هذا الفكر باتساق لغته، والعكس بالعكس، كل منهما يقوم بدوره على أحسن وجه: في فراغ القول توهم اللغة أن ألفاظها هي الأشياء، ويوهم الفكر أن منطقه هو منطق التاريخ نفسه. لكن، لا بد لهذا الفكر ولغته من توسّط البرهان حتى ينجح الإثنان في توليد هذا الإيهام الذي يلازم بالضرورة كل ممارسة إيديولوجية للفكر واللغة. فوظيفة هذه الممارسة تكمن، بتعبير آخر، في ضرورة توليد هذا الإيهام بالذات. وهي هي وظيفة الممارسة الايديولوجية للبرجوازية المسيطرة، يقوم بها كل فكر يستسلم للفكر المسيطر، عن وعي أو لا وعي، أو ينزلق إلى مواقعه في حقل الصراع الفكري، وفي حقل الصراع السياسي أيضاً، فيشترك معه في إلغاء وهمي (أو مثالي) للواقع المادي يؤبّده.

## في ممارسة وظيفة الفكر المسيطر

لم نربط الفكري بالسياسي اعتباطاً، بل عن قصد. فالاستسلام السياسي للبرجوازية، أو الانزلاق إلى مواقعها في حقل الصراع السياسي، غالباً ما يقود الفكر إلى مواقع الفكر المسيطر، حتى لو كان مختلفاً عنه، أو أراد لنفسه أن

يكون كذلك، أو أن يؤكد هذا الاختلاف. كما أن انزلاق هذا الفكر إلى مواقع الفكر المسيطر في حقل الصراع الفكري (الايديولوجي)، غالباً ما يقود إلى استسلام سياسي فعليّ للبرجوازية، أو إلى الانزلاق إلى مواقعها في حقل الصراع السياسي. فالتحالفات تنعقد، كما سبق القول، في الفكر والسياسة، في ترابط حركة الاثنين في الحركة المحورية للصراع الطبقي. كمثل هذا التحالف الذي يستسلم فيه للفكر المسيطر فكرٌ يلبس وجه الفكر العدمي، ويمارس في حقل الصراع السياسي بالذات وظيفة الفكر المسيطر، في تغليب منطق الإنشاء على منطق الأشياء، أو في تغييب منطق الأشياء في هذا الصراع، وإظهار منطق الإنشاء في ترتيب الألفاظ كأنه منطق الأشياء في السياسة. فهو، إذن، فكر سياسي بامتياز، يغيّب السياسي فيه، بتغييب موقعه الذي هو، في حقل الصراع السياسي والايديولوجي، موّقع الفكر المسيطر نفسه، ويجتهد، كهذا الفكر في ممارسته الايديولوجية، في أن يكون مقنعاً، أي فاعلاً في الوعي اليومي، وعبره، في الواقع الاجتماعي. وفي هذا تناقض بين رفضه السياسة ورفضه أن يكون فكراً سياسياً، وبين اجتهاده هذا الذي يطمح فيه أن يكون، بالفعل، سياسياً. لكنه لا يأبه لهذا التناقض، ما دام الوقوع فيه يساعده على أن يقوم بوظيفته الايديولوجية التي لا ينجح فيها إلا بمقدار ما ينجح في تغييب السياسي فيه، بتغييب موقعه الفعلي ذاك في السياسة. ومتى كانت الممارسة الايديولوجية للفكر تأبه للوقوع في مثل هذا التناقض؟ فالغاية عندها ـ وهي سياسية، في محاولة إحكام القبضة على الوعي اليومي ولويه في اتجاه يرضى به الفكر المسيطر ـ تبرر الوسيلة، وتغفر لها ما لا يُغتفر في ممارسة أخرى للفكر هي ممارسته الثورية ـ أي العلمية ـ في نقض الإيديولوجية المسيطرة ونقض آلية تغييبها السياسي في الفكر وفي الواقع.

محور الصراع بين الفكرين النقيضين هو **السياسي** إذن، يُغيَّب من موقع الفكر المسيطر، يُستحضر من موقع النقيض، بنقض هذا الفكر وكشف موقعه. لهذا التغييب دلالة، ولهذا الاستحضار أيضاً. **في تغييب السياسي إدانة، لا** للسياسة بالمطلق، ـ كما يتوهم، أو بالأحرى يوهم فكر يمارس هذا التغييب ـ

بل لسياسة بعينها، أو قل لممارسة سياسية هي ممارسة البرجوازية المسيطرة التي تخشى الوضوح في حركة التاريخ، لأن في هذا الوضوح وعياً بحكم الموت عليها، في ضرورة تقويض القائم وتحويله. في استحضار السياسي تكريس، في الوعي، لهذا الحكم بالموت، تنفّذه الممارسة الثورية في صراع يشمل كل الحقول، ضد القائم بنظامه، في نظام البرجوازية المسيطرة. أما الوعي اليومي، فهو الحقل الأفضل للصراع بين الفكرين النقيضين، وهو المقصود الأول في هذا الصراع المتمحور بينهما حول السياسي، يستهدفه كل منهما، إذ يطمح أن يكون له موقع السيطرة فيه، حتى يكون فاعلاً في حركة التاريخ، إما في اتجاه القائم بنظامه في الواقع الاجتماعي، أو في اتجاه تحويله الثوري. أن يكون الفكر مسيطراً يعني، إذن، أن يحتل في الوعي اليومي موقع السيطرة، أي أن يكون المسيطر فيه. وهو، كما يعلم الماركسيون، بشكل عام، فكر الطبقة المسيطرة. أما الفكر النقيض، وهو فكر الطبقة النقيض، فخاضع لسيطرته، حتى في وعي الطبقات الكادحة، أو قل لاسيما في وعي هذه الطبقات.

لكن علاقة السيطرة، في هذا الوعي، بين الفكرين النقيضين، ليست بالضرورة علاقة ثابتة، وليس فكر الطبقة المسيطرة هو المسيطر دوماً في الوعي الاجتماعي، في كل أزمنة البنية الاجتماعية. إن مثل هذه النظرة الخاطئة لا تجوهر الفكر وحده، فتخرجه من حركة الصراع في التاريخ، وتلغي الصراع في تاريخه، بل هي، فيما تجوهره، تجوهر التاريخ أيضاً، فتلغيه، وتجوهر مواقع الفكر في حقل الصراع الاجتماعي، فتؤبّدها في تأبيدها البنية الاجتماعية القائمة وتأبيد زمنها المتكرر. في احتدام الصراع الطبقي بين الطبقتين النقيضين، في الشروط التاريخية المحددة، وفي الأشكال الملموسة التي أشرنا إليها سابقاً في هذه الحرب الأهلية المستمرة، يحتدم الصراع بين الفكرين النقيضين، فتهتز مواقع الفكر المسيطر، تتضعضع وتتصدع في هجوم تاريخي للفكر الثوري، يحدث تغييراً في علاقة السيطرة بين الفكرين، هو الذي يظهر في احتلال الفكر الثوري مواقع متقدمة في الوعي اليومي، على طريق اقتحام مواقع الفكر المسيطر في هذا الوعي. لذا نرى الفكر المسيطر يستعين بكل فكر آخر يساعده في تعزيز

مواقعه الدفاعية، وفي تنظيم الوعي اليـومـي وتـأطيره، حتى يبقـى أسير هـذه المواقع، لا يخترقها إلا ليعود إليها ثانية، في أشكال من الفكر عليها تأمين هذه العودة.

## القسم الثاني

# تيار الفكر اللابس

# وجه الفكر العدمي

## تماسك شكلي
## لفكر يلغي الواقع المادي

من هذه الأشكال ما نحن بصدد نقضه في نقض ذاك الفكر اللابس وجه الفكر العدمي، الطامح إلى تتفيه الوعي اليومي بتحريض له على الاستقالة من السياسة، هو تحريض سياسي مباشر يصب في مجرى الهجوم الايـديـولـوجـي المضاد، من قِبَل البرجوازية، من حيث هو يسهم في تحييد ذاك الوعي وتأمين استسلامه للفكر المسيطر. وتتفيه الوعي شرط لاستسلامه هذا، لكنه يستلزم تعطيل هجوم الفكر الثوري وإحباط محاولته أن يرتقي بهذا الوعي اليومي، وفيه، إلى مستوى الوعي التاريخي النافذ في عمق الأحداث إلى عقل الأحداث. فبمقدار ما يتسلح الوعي اليومي بمعرفة هذا العقل، يتحصن ضد الهجوم المضاد الذي يمارسه الفكر المسيطر، فإذا كان منها عاطلاً، سهل استسلامه له. ليس غريباً، إذن، أن يمهد الفكر الرجعي لهجومه السياسي المضاد على الفكر الثوري بهجوم مركّز على العقل العلمي في التاريخ والاقتصاد والسياسة، وفي الفكر أيضاً وأشكال الكتابة، فيشكك فيه، أو يلغيه باسم ما هبَّ ودبّ من ألفاظ تجري في الصفحات اليومية في كل اتجاه ـ كالخصوصية، مثلاً، أو تفاصيل الحياة أو المعاش أو الجزئي أو المصادفة والاحتمال، إلى غير ذلك من ألفاظ تطمح أن

تكون لها كرامة المفاهيم الفلسفية ـ ويضرب على الوعي اليومي حصاراً يومياً حتى لا يتسلل إليه العقل العلمي، ولا يدخل فيه من الفكر إلا ما تسمح به مؤسسات الفكر الرجعي الممتدة، في لبنان، من المحيط إلى الخليج. ليس غريباً أيضاً أن ينزلق إلى مواقع هذا الفكر، في التاريخ وفي السياسة، فكر آخر يلغي في التاريخ العقل ـ فيلغي العلم ويلغي إمكان المعرفة ـ في محاولته إثبات أن التاريخ لا معنى له، في هذه الحرب الأهلية التي هي، عنده، «حرب بلا معنى»[١٩].

نضرب على هذا الفكر مثالاً نجده في مقال بعنوان «منطق الحرب»[٢٠]، يفتتحه صاحبه بهذا السؤال:

«هل يمكن الكلام على منطق الحرب في حرب بدت خارج كل منطق؟»[٢١]، ويختتمه بحكم يسوقه على الوجه التالي: «بانَ إذن: أن الحرب هي حرب أهلية بالضرورة (...) وأنها لا معنى لها خارج ذاتها ،وأنها، بالتالي، لا لزوم لها... فتمّ بذلك البرهان على كونية الحرب اللبنانية. وعلى أن الحرب اللبنانية (...) حرب بلا معنى»[٢٢].

وبين الفاتحة والخاتمة من هذا المقال فضاء من عشرين صفحة تقريباً، يقوم فيه الفكر، في تماسكه الشكلي، على قاعدة إلغاء الواقع المادي. فلنتفحص بعض الشيء مفاصل هذا الفكر، والحركة التي فيها يتولد فراغه، بإلغائه هذا الواقع.

نبدأ بالسؤال الذي ينطلق منه المقال، فنرى أن الحرب فيه ليست واحدة، بل حربان: حرب هي الحرب بالمطلق، خارج كل زمان ومكان؛ وحرب هي الحرب الأهلية التي تجري الآن في لبنان، في شروط تاريخية، داخلية وعربية

---

(١٩) **موسى وهبه**، المصدر المذكور أعلاه، ص ٤٨.
(٢٠) **موسى وهبه**، المصدر نفسه.
(٢١) المصدر نفسه، ص ٣٢.
(٢٢) المصدر نفسه، ص ٤٨.

ودولية محددة. الأولى ليست حرباً، إنها الحرب بلا تحديد. إنها مفهوم مجرد. والثانية ليست الحرب، إنها حرب محددة، أي واقع تاريخي ملموس. موضوع الفكر في هذا المقال هو الثانية، وليس الأولى. أي أن ما يجري عليه الكلام، فعلياً، في هذا المقال هو هذه الحرب الراهنة، وليس الحرب في مفهومها المجرد. هذا ما يؤكده السؤال نفسه، وهذا ما يؤكده سياق المقال بكامله، والحكم الأخير الذي ينتهي إليه. السؤال يطرح مشكلة محددة ينطلق في طرحها من تأكيد حكمين: الحكم الأول ضمني، يتّضح لاحقاً، هو أن للحرب منطقاً. والحكم الثاني صريح، هو أن هذه الحرب، أي الحرب الأهلية في لبنان، «حرب بدت خارج كل منطق». بين الحرب التي لها منطقها، وبين هذه الحرب المحددة التي لا منطق لها، أو التي تبدو بلا منطق، تناقض هو الذي يطرح مشكلة. هل للحرب الراهنة في لبنان منطق؟ وما هو منطقها؟ هذه هي المشكلة.

## في فراغ القول

وهي مشكلة وجيهة وجديرة بالمعالجة. فما هو الشكل الذي عولجت فيه من قبل هذا الفكر الباحث في منطق الحرب؟

نشهد لهذا الفكر بما له: إنه فكر يتقن استخدام سلاح المنطق، ويجتهد في أن يكون مقنعاً. يؤيد القول بالبرهان حتى يكتسب القول حجة يقوى بها على واقع يرفضه. يأخذ شكل الفكر الاستخلاصي ليوهم بأن لأحكامه سطوة البداهة. هكذا ينطلق، في بداية القول، من حكم قاطع يضعه كبداهة سابقة على كل برهان، هي أن الحرب الأهلية في لبنان «حرب بدت خارج كل منطق».

تستوقفنا في هذا الحكم كلمة «بدت»، فنظن أن الحرب هذه قد تكون في واقعها المادي الفعلي غير ما هي في الشكل الذي تبدو فيه للوعي المباشر. ونظن

أن الفكر الذي أخذ الحرب هذه موضوعاً له، سينظر فيها على قاعدة التمييز بين ما هي في ظاهرها، بين ما هي في واقعها المادي، أي في منطقها الفعلي، لأن هذا التمييز ضروري في النظر العلمي، ففي إلغائه إبطال للعلم وتعطيل للمعرفة. نظن هذا وننتظر من الفكر الناظر في الحرب الأهلية في لبنان حركة من البحث يخترق فيها سطح الواقع ليصل إلى المنطق الداخلي الذي يحكمه، وننتظر منه أيضاً تحليلاً ملموساً للشروط التاريخية الملموسة التي فيها، وبها، تتحدد هذه الحرب كحرب أهلية في لبنان، الآن، وليس في زمان آخر أو مكان آخر، أو كحرب بالمطلق، خارج كل زمان ومكان. فمنطق النظر في منطق هذه الحرب التي هي مركز النظر والبحث، هو الذي يقضي بضرورة القيام بمثل هذا التحليل، فإذا غاب هذا، بقيت الحرب، كما تبدو للوعي المباشر، قبل التحليل، « خارج كل منطق ». وهذا، بالفعل، ما انتهى إليه ذلك الفكر في خاتمة قوله. إنتهى إلى ما ابتدأ به، من ان الحرب الأهلية في لبنان « حرب بلا معنى »، فانغلق القول على القول في تكرار يتولد فيه فراغ القول بشكل يبدو استخلاصياً، وتمّ البرهان، بقدرة هذا الفكر الذي يستوي عنده ظاهر الشيء والشيء نفسه، على أن الحرب في لبنان « خارج كل منطق »، لأنها « خارج كل منطق »، أو قل الشيء نفسه، على أنها « حرب بلا معنى »، لأنها « حرب بلا معنى »، فصحّ عليه القول المأثور: « وفسّر الماء بعد الجهد بالماء ».

حين يقوم الفكر بتحليل ملموس للواقع الملموس، يسير إلى ملاقاة هذا الواقع في مخاطرة هي ضرورية لانتاج المعرفة، لا يجرؤ عليها سوى فكر مادي يعرف كيف يصغي إلى الواقع ويحتكم إلى منطقه الموضوعي، فلا يُسقط عليه، من خارج، منطقاً يلغيه أو يشوّهه. أما الفكر العدمي، أو ما يبدو كذلك، فهو غير قادر على السير في مثل هذه المخاطرة. بل إن منطقة الداخلي نفسه هو الذي يدفعه إلى تجنبها، من حيث هو منطق يلغي الواقع الفعلي بتجريده من شروط وجوده المادية. إنه فكر لا يطمئن إلا إلى فراغه، به يستحيل كل واقع ملموس واقعاً مجرداً من كل ما به يتحدد كواقع ملموس، فتزول، بهذا، ضرورة

تحليله. هكذا ينظر هذا الفكر في الحرب الأهلية في لبنان، فيجردها من كامل شروطها التاريخية، حتى يستقيم له النظر فيها، ـ وفي هذا إفقار للواقع ـ، ويستبدل تحليلها بما يسميه «التآمر عليها بالصمت»[٢٣] ـ وفي هذا تعطيل للمعرفة ـ، فيقيم البرهان، بالفعل، على أنه لا يقول شيئاً في هذه الحرب، وأن فراغ القول هذا هو الذي يُسقطه عليها، فتبدو، إذاك، له حرباً «بلا معنى».

لكن، لعله يقول شيئاً في الحرب التي هي عنده الحرب بالمطلق. فماذا يقول فيها؟ وما علاقة هذا القول بذاك الفراغ من القول؟

يقول: «إن للحرب منطقاً خاصاً واحداً لدى المتحاربين جميعاً»[٢٤]. يبدو، للوهلة الأولى، أن لهذا الفكر طابعاً عقلانياً يتنافى مع منطق الفكر العدمي. فالقول بوجود منطق للحرب يجعل من الحرب موضوعاً لمعرفة ممكنة هي معرفة عقلية. كما أن القول هذا يسمح بالظن أن للحرب معنى، ما دام لها منطق، وأن معناها يكمن في منطقها هذا. فما هو هذا المنطق؟ وكيف الوصول إلى تحديده؟

أن يكون هذا المنطق «واحداً لدى المتحاربين جميعاً»، يعني:

**أولاً**، أنه هو هو في كل الحروب جميعاً، لا فرق بين واحدة وأخرى، لا في الزمان ولا في المكان. فهي الحرب، سواء أكانت قبلية أم دينية أم استعمارية. وهي الحرب نفسها، سواء أكانت ثورية أم رجعية، عادلة أم غير عادلة. لا تختلف باختلاف شروطها التاريخية، لأنها ليست الحرب إلا بإلغاء هذه الشروط، أو بتجريدها منها. ولا تختلف باختلاف أسبابها، لأنها «ليست بذات أسباب تتقدمها فتسببها»[٢٥]. أما لماذا هي الحرب؟ فلأنها الحرب. هكذا بكل بساطة. لا علاقة لعقل بهذا الأمر، ولا حاجة إلى تفسير.

---

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٤٩.
(٢٤) المصدر نفسه، ص ٣٢.
(٢٥) المصدر نفسه، ص ٤٨.

نستبق فنقـول: إن هـذا المنطـق الذي يقـول الحروب جميعهـا ، مـن أول التاريخ ـ وربما من قبل أيضاً ـ ، إلى آخر التاريخ ، ـ وربما من بعد أيضاً ـ ، لا يقول شيئاً سوى أن الحرب هي الحرب في كل الحروب. وهذا فراغ القول نفسه.

**ثانياً**، أن هذا المنطق الذي هو واحد في كل الحروب ، هـو أيضـاً واحـد « لدى المتحاربين جميعاً » ، أي لدى أطراف الحرب الواحدة ، لا يختلف عند طرف فيها عنه عند طرف آخر ، مهما اختلفت الأطراف التي تجري بينها حرب. إنه ، بتعبير آخر ، واحد لدى القوى الاستعمارية في حرب التحرير الوطنية الجزائرية ، مثلاً ، ولدى الطرف النقيض ، أي الشعب الجزائري. وقس على هذا ما تريد . وهو المنطق نفسه ، لا اختلاف فيه بين القوى الثورية والقوى المضادة للثورة ، في ثورة أوكتوبر ، أو في الثورة الصينية أو الكوبية أو غيرها . وهو المنطق إياه في كل صراع طبقي يأخذ شكل الحرب الأهلية ، أو شكل الثورة ، يستوي فيه النقيضان على قاعدة إلغاء التناقض بينهما ، في حركة من التجريد تلغي كل اختلاف ـ وبالاختلاف وحده يكون التناقض ـ ، ليس بين الحروب ، أو بين أطراف الصراع في كل منها وحسب ،بل بين المواقف والمواقع أيضاً ، وبشكل أعمّ ، بين الوقائع كلها وبين النقائض فيها ، فتقوم الأشياء ، حينئذ ، بتماثلها ، كالرمل على الرمل ، ويستقيم القول لفكر عدمي ، أو ما يشبهه ، إن هذا هو ذاك ، حتى لو كان نقيضه ، إذ لا اختلاف بين الضد والضد ، بل تماثل يقيمه المنطق الشكلي بينهما ، بتجريد الواحد من اختلاف هو به ضد للآخر . على مثل هذا التجريد يقوم التعميم ، على إفقار للواقع تستحيل به المعرفة فراغاً من القول ، كما في قولك ، مثلاً ، إن الحرب هي الحرب لأنها الحرب في كل الحروب ، أو في قولك أيضاً إن الضد مثيل للضد لأنه الضد في كل الأضداد ، أو في قولك ، قياساً على ما سبق ، « إن للحرب منطقاً واحداً لدى المتحاربين جميعاً » .

يقتصد صاحب هذا القول في تفسير قوله ، فيحيل القارىء إلى مقال آخر

له، بعنوان « نقطة وحيدة للوفاق »[٢٦]، يفتتحه بهذا التنبيه: « ليس ما يلي مقالاً في السياسة، بل تمرين في الدياليكتيك الهيجلي »[٢٧]. نقرأ المقال، عملاً بنصيحة صاحبه، فنتبيّن، بسرعة، أن صاحبه أخطأ في تقويمه مرتين: مرة حين نفى عنه تهمة السياسة، ومرة حين اتهمه بالانتماء إلى الدياليكتيك الهيجلي، أو قل حين اتهم هذا الدياليكتيك به. صحيح أن هذا المقال تمرين، كما يقول عنه صاحبه. لكنه تمرين في الإنشاء[٢٨]، تتلذذ فيه الألفاظ بالألفاظ في حركة فارغة هي ابتذال للدياليكتيك الهيجلي. يجري الكلام، في هذا المقال، على الحرب الأهلية في لبنان، في مرحلة تاريخية محددة من تطورها، هي التي طُرحت فيها قضية « الوفاق ». لكنه يأخذ فيه شكل الكلام المجرد على حرب مجردة، حتى يتسنّى له التحرر من قيود النظر في الشروط المادية لهذه الحرب. ففراغ القول، إذن، يلبس هذا الشكل الذي هو، في الحقيقة، **الشكل المنطقي** الملائم لقول محدد هو قول **سياسي** في هذه الحرب بالذات، ينطلق فيها من موقع محدّد، ويتخذ منها موقفاً **سياسياً** محدداً. وظيفة هذا الشكل تغييب حتى يوهم القول بأنه يستوي فوق السياسة، خارج كل موقع، أي في موقع المطلق الذي منه ينطق في فراغ هو الوجه الآخر للمطلق. وما هذا الوهم بجديد. إن له من العمر عمر الفلسفة في إيديولوجيات الطبقات المسيطرة. به يتسلح ذلك القول في هجومه على الوعي اليومي، يحضّه على أن يكون له من السياسة موقفه منها. وموقفه أن « السياسة وسيلة للحرب »[٢٩]، وأن « غاية الحرب الموت المتجدد »[٣٠]. في سماء هذه « الفلسفة » التي تقول السياسة مواربة ـ ومن عادة إيديولوجيات الطبقات المسيطرة جميعاً أن تقول السياسة **مواربة** ـ يُصاغ موقف يتكرر فيه قالب من الفكر رأيناه سابقاً يتكرر في فراغ

---

(٢٦) **موسى وهبه**، « **السفير** » ٢ / ٣ / ١٩٨٠.

(٢٧) المصدر نفسه.

(٢٨) تكاد تكون جميع مقالات هذا الكاتب التي نشرت في « السفير » تمارين في الانشاء، حتى تلك التي لم تحظ بجدارة هذا العنوان.

(٢٩) **مواقف**، المصدر المذكور أعلاه، ص ٣٩.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٤٤.

العلاقة المجردة بين الحياة والموت، أو بين الحياة والسياسة. على قاعدة الفكر البرجوازي المسيطر يصاغ هذا الموقف الذي يدين السياسة، باسم الحياة، فيرى فيها أداة للحرب تقود إلى الموت.

## فكر يجرّد التناقض من شروط وجوده

لكن هذا الموقف، على نقيض ما يظهر، يتحدَّد على أرض السياسة، لا في سماء الفلسفة. ولئن لجأ، في صياغته، إلى هذه السماء، فلحاجة به إلى إخفاء الأرض الفعلية التي عليها يقف. فهو موقف استقالة، لا من الحرب والسياسة بالمطلق، أو بالمجرد، بل من صراع سياسي محدد هو، بالضبط، هذا الذي يحتدم في حرب أهلية في لبنان، بين القوى الفاشية وبين القوى الديمقراطية والوطنية، في إطار الصراع المحتدم في العالم العربي بين القوى الثورية والقوى المضادة للثورة. لكن منطق التمويه الايديولوجي ـ وهو هو منطق تغييب السياسي ـ الذي قضى بضرورة أن يأخذ القول السياسي شكل القول «الفلسفي»، للأسباب التي بيّنّا، هو المنطق نفسه الذي بات يقضي بضرورة أن يأخذ الموقف السياسي هذا شكل الموقف «الفلسفي»، بحيث يستبدل تبريره السياسي بتبرير «فلسفي» ينقذه من عبء البحث في الواقع المادي وشروطه التاريخية. أما التبرير «الفلسفي»، فلقد وجده صاحب هذا الموقف في الدياليكتيك الهيجلي.

والحقيقة أن هذه الدياليكتيكية ـ ونفضّل التأنيث لهذه العبارة ـ ليست بريئة كلياً من هذا التبرير، برغم ما لحق بها من ابتذال. فالعلاقة فيها بين النقيضين ليست **علاقة اختلاف**، بل **علاقة تماثل**، إذ لا فرق بين الاثنين إلا بالموقع، فهذا هو ذاك وذاك هذا، ما إن يحتل الواحد منهما موقع الآخر حتى يصير مثله. بل يمكن القول إن الموقعين أيضاً متماثلان، من حيث أن الواحد منهما يؤكد

الآخر، وهو بالآخر مثيل له ونقيض نفسه. هكذا تتأكد وحدة الاثنين في التناقض، من حيث هي وحدة تماثل. حتى التناقض هذا ليس **فعلياً**، لأنه تناقض **مجرّد**، يقوم بالفكر وفي الفكر وحده، ويزول بالفكر وفي الفكر أيضاً، في تصالح النقيضين في الفكرة المطلقة. فهو، إذن، يقوم ويزول على قاعدة إلغاء الواقع المادي الذي فيه وحده يكون التناقض فعلياً، أي **مادياً**، وفيه تتأكد وحدة النقيضين، من حيث هي **وحدة اختلاف**، ولا يجد التناقض فيه حلاً له إلا **بتغيير فعلي** لطرفيه ولشروط وجوده المادية. هذا التغيير ليس، كما هو الأمر في الدياليكتيكية الهيجلية، مجرد انتقال لأحد طرفي التناقض من موقعه إلى موقع الطرف الآخر، أو العكس بالعكس، في حركة مجردة يظل فيها كل من الطرفين نفسه في صيرورته الآخر، ويظلّ فيها كل من الموقعين ثابتاً بثبات الآخر، فيبقى الوضع السابق على التغيير قائماً في الوضع اللاحق، يحافظ هذا على ذاك بفعل هذا التغيير نفسه الذي ليس بتغيير لأنه مجرد، ولأن حركته الدياليكتيكية تجري بكاملها في الفكر المجرد وحده، دون الواقع المادي الذي يبقى كما هو، بلا تغيير، قبل هذه الحركة وبعدها. التغيير الفعلي هو، بالعكس، تغيير للنقيضين، ولموقع الاثنين، ولوحدة التناقض بينهما. وهو **فعلي** لأنه تغيير **مادي في بنية** هذا التناقض، وانتقال إلى بنية أخرى تولد تناقضاً آخر مختلفاً عن الذي سبقه. ويجد هذا التغيير المادي شرط إمكانه وتحققه، أو تَوَقُّعُنه، في كون العلاقة بين النقيضين في التناقض الواحد **علاقة اختلاف**. فلو كانت **علاقة تماثل** لما كان تغيير. وهي كذلك، لأن التناقض **مادي**، لا يوجد إلا في شروط تاريخية مادية هي التي تقضي بضرورة أن يكون الفكر، في إنتاج معرفتها، **فكراً مادياً**. ذلك أن الفكر المثالي يجرّد التناقض من شروط وجوده، فلا يعود التناقض تناقضاً إلا بالمجرد. وبالمجرد يسوّي الفكر بين الأشياء فتتساوى به، في نسبتها إليه. وبه تتوحد، أو تتناقض. وبه، في الحالتين، تتماثل. فهو المختلف الأوحد، في علاقته بها، من حيث هو ليس الأشياء. أما الأشياء، فهي بينها، في هذه العلاقة، سواء سواء. هكذا يزول الاختلاف بين النقيضين في التناقض الهيجلي. فكل من الاثنين هو فيه طرف يخضع، كالطرف الآخر، لمنطق واحد هو، في هذا التناقض المثالي، **منطق التماثل**.

هذا هو المنطق الذي به تبدو الحرب كأن لها « منطقاً واحداً لدى المتحاربين جميعاً ». إنه منطق يسقطه على الحرب من تستوي عنده النقائض جميعاً[٣١]، في سماء التجريد « الفلسفي »، فإذا هبط منها إلى أرض التاريخ

---

(٣١) في مقال لاحق، بعنوان: « العقل السياسي: محاولة وصفية »، مجلة **مواقف**، العدد ٤٥، شتاء ١٩٨٣، ينتبه **موسى وهبه** إلى هذا الاعتراض فيقول: « ورب معترض يعترض: كيف تجمع بين النقائض في وصف واحد؟ (...) إلى هذا المعترض: ليس الوصف ليطمس الفروق المحتملة والمتوقعة. بل إنه ليرى في الفروق إغناء بدل أن يرى مجرد تناقض لا يحلّ». المصدر المذكور، ص ٦٣ أما الوصف هذا، فيفهم به، على حد تعبيره، « وصف العقل في ظاهراته كما تبدو » له. وشرط إمكان الوصف تجريد العقل « من فروقاته المضمونية، أي من علاقاته بالقول التي تشكل وشائج القول. فيستحيل شكلاً عقلياً... ». المصدر المذكور، ص ٦٢.

وبرغم هذا الإيضاح، بل ربما بسبب منه، ما يزال اعتراضنا قائماً، للأسباب إياها، ثم إن هذا القول في الوصف ليس مقنعاً، بل مضطرب، متناقض. كيف يوفّق موسى وهبه بين قوله بأنه، في وصف العقل السياسي، « **يجرد** العقل من فروقاته المضمونية »، وقوله بأن الوصف لا **يطمس** الفروق، بل يرى فيها إغناء؟ ثم من قال له بأن التناقض ـ لا سيما في السياسة ـ لا يحلّ؟ ربما صحّ هذا القول **في المنطق الشكلي** وحده، الذي هو، بالضبط، منطق الفكر في وصف موسى وهبه، والذي به يستحيل العقل السياسي « **شكلاً** عقلياً »، بعد تجريده من فروقاته المضمونية، أي من تعدد مضموناته، واختلافها، وتناقضها. أما في المنطق الدياليكتيكي، فالتناقض، **لأنه مادي، يجد** حله في حركة الصراع التي يستثيرها، والتي بها يكون **التغيير**. حلّ التناقض لا يمكن إذن في هذا التناقض، **بل في** تغييره. وهو ممكن، بهذا التغيير وحده، **لأن العلاقة** بين أطراف التناقض المادي **علاقة اختلاف، لا علاقة تماثل**. لذا، وجب القول إن العقل السياسي، في منطق الفكر المادي، متعدد، مختلف، متناقض. ليس العقل هذا **واحداً، حتى في** الشكل، فالشكل منه هو البنية. ليس واحداً إلاّ بالقسر، وبالقهر، وبإلغاء النقيض المناهض لعقل مسيطر بسيطرة النظام السياسي المسيطر، ومن موقع هذا النظام وسيطرته، وفي منظور فكره. بإلغاء هذا النقيض الثوري في العقل يظهر العقل السياسي المسيطر مظهر العقل **بالمطلق، فهو** الواحد، لا شريك له، **لا في** الشكل ولا في المضمون، بل حتى الرافض له ناطق باسمه، إن هو انطلق، **في هذا** =

الفعلية ونظر في الحرب الأهلية في لبنان، استوت عنده أطراف الصراع كلها، لا فرق فيها بين قوى فاشية وقوى ديمقراطية وطنية. وما هذا بمنطق الحرب. إنه، بالعكس، منطق من لا موقف له، أو من يرفض أن يكون له موقف من صراع فعلي ضد الفاشية، يجري في شروط تاريخية ملموسة هي شروط هذه الحرب الأهلية بالذات. أما منطق الحرب، فهو منطق هذا الصراع الذي يتحدد كل موقف منه **كموقف سياسي**، حتى لو أخذ شكل اللاموقف: كالموقف «الأخلاقي»، يغيّب السياسي في تغييبه شروط الحرب هذه، فيظهر، في اللغة «الفلسفية»، وبفعل تمويهها الايديولوجي، مظهر الموقف الرافض للحرب لأنها الحرب، بينما هو يتحدد، في حقيقته الفعلية، على أرض السياسة، كموقف رفض، لا للحرب بما هي الحرب بالمطلق، بل لهذا الصراع الملموس ضد الفاشية في لبنان. وتغييب السياسي هذا يولد في الفكر وهم القدرة على إلغاء الواقع التاريخي المادي، ويولّد فيه، بالتالي، وهم القدرة على استخلاص منطق الحرب من قول الحرب، لا من **واقعها** المادي، فالقول عند هذا الفكر يحلّ محل الواقع، لأنه الواقع نفسه[٣٢]. هكذا ينغلق الفكر على الفكر في فراغ الفكر العدمي، وتنقلب حركة الأشياء تمريناً في الإنشاء.

= الرفض، من قاعدة إلغاء التناقض والاختلاف، وبالتالي، الصراع، بينه وبين نقيضه. هكذا يصل موسى وهبه، من هذا المنطلق، وعلى هذه القاعدة، إلى قول لا يستقيم إلا بانخراطه في منطق الفكر البرجوازي المسيطر، بما هو منطق الفكر الطائفي نفسه، يقول: «في الحرب يبلغ العقل السياسي أوجه، وفي الفاشية تمامه. وكل ما تبقى من الأشكال يميل إلى أن يصير كذلك عندما يتاح له ذلك». (ص ٧٣). إنه العقل السياسي البرجوازي، هذا الذي يحاول، بالقمع والقهر والقسر، أن يظهر مظهر العقل بالمطلق، الواحد الذي لا نقيض له. يستسلم له من يرفض مقاومته، فيؤيده ويعززه، من حيث هو يوهم نفسه والآخرين بأن «اللامقاومة» تحول بينه وبين «اكتماله» (ص ٧٤). وهل يستقيم مثل هذا القول سوى لفاقد عقله؟ متى كان الاستسلام للفاشية هو الذي يحول دون اكتمالها في سحق الفكر والفرد؟ هكذا يكتمل منطق الفكر العدمي في رغبة الموت.

(٣٢) «للحرب إذن منطق واحد (...) لا بد للكشف عنه من قراءة قول الحرب».=

# منطق الحرب
# ومكبوت القول

لكن البحث في منطق الحرب ليس باباً من أبواب المنطق الشكلي. إنه فصل من كتاب التاريخ المادي وحركته الفعلية. منطق هذا التاريخ في الحرب الأهلية المستمرة في لبنان منذ سبع سنوات[٣٣] هو، بالضبط، منطق صراع طبقي يحتدم فيها في كل أشكاله وفي شتى مجالات الحياة الاجتماعية، لا يقتصر على شكل أو مجال منها دون آخر، بل يشملها جميعاً، بالحدة نفسها التي يتميز بها في هذه الحرب. فالمدرسة، مثلاً، مجال له، كالحقل أو المصنع أو الشارع والحي والمنطقة. واللغة أيضاً مجال له، والكتابة الأدبية وغير الأدبية. حتى المفردة الواحدة في اللغة باتت مجالاً لصراع يتجاذبها في اتجاهات ودلالات متناقضة. وهذا أمر طبيعي بإمكان الباحث أن يتبيّنه في ميدانه، وبأدواته المنهجية والمفهومية الخاصة، لا في هذه المرحلة التاريخية الحاسمة وحدها، بل في مراحل تاريخية أخرى يختلف فيها مجرى هذا الصراع وأشكال انعكاساته المتميزة بتميّز مجالاته، باختلاف شروطه العامة، وباختلاف شروطه في كل من هذه المجالات. لكن ما يهم بحثنا الآن ليس هذا المبدأ العام بذاته، بل شيئاً آخر يؤكده، ويؤكد أن المحور الأساسي الذي يدور حوله النقاش في ما كُتب في سنوات الحرب، لاسيما في الصفحات الثقافية اليومية، هو الموقف من هذه الحرب الأهلية، مهما اختلفت موضوعات النقاش، أو ابتعدت في الظاهر، عن

---

= المصدر نفسه، ص ٣٣. يمكن اختصار حركة هذا الفكر في القياس التالي:

١) منطق الحرب ألا يكون للحرب منطق. (وهذا ما عُبّر عنه بالقول إن الحرب لا لزوم لها).

٢) ما يجري الآن في لبنان هو حرب. (وهذا ما انطلق منه القول).

٣ إذن، منطق هذه الحرب ألاّ يكون لها منطق (وهذه هي خلاصة القياس في القول إن هذه الحرب لا معنى لها).

(٣٣) في هذا القول إشارة إلى تاريخ كتابة هذا النص (١٩٨١). لهذا أتركه بلا تغيير.

السياسة. تقرأ هذا النقاش بكامله، لا سيما منذ دخول قوات الردع العربية إلى بيروت في نهاية ١٩٧٦، أو تقرأ عينات منه تختارها بشكل اعتباطي، فترى أن الموضوع الفعلي للنقاش، في النقاش حول النقد الأدبي أو الشعر أو المسرح، أو حتى حول أبي زيد الهلالي وألف ليلة وليلة، هو الحرب الأهلية والموقف منها ومن الصراع السياسي فيها. هذا ما جعل البعض يستنكر الزمن الراهن لأنه « زمن سياسي »، أي لأنه زمن هذا الصراع الشامل الذي لم يعد بإمكان أحد أن يفلت من ضرورة تحديد موقفه منه، في شتى مجالاته. لكن موضوع النقاش ذاك يبقى الغائب الأكبر في النقاش، يجري عليه الكلام تورية، أو مواربة، في مجرى الكلام على النقد أو الشعر أو الثقافة. إنه، بتعبير آخر، مكبوت القول. لذا كان القول مزدوجاً: قولاً في الشعر أو النقد، هو الصريح، وقولاً في السياسة هو المكبوت. لكن صريح القول ليس قولاً إلا بمكبوته، فهو أثر منه. هكذا يتغاير القول في ازدواجه: لا هو في الشعر، إن كان صريحه قولاً في الشعر [٣٤]. ولا هو في السياسة، ما دام السياسي مكبوتاً فيه. هكذا يثأر السياسي لكبته: يقتحم القول ويحدده قولاً سياسياً ـ ولا نقول قولاً في السياسة ـ حتى لو كان قولاً في الشعر أو النقد، أي في غير السياسة.

نقول هذا، ولا نعجب للموقع المحوري يحتله السياسي في المرحلة الراهنة من حركة تاريخنا الاجتماعي. فالحركة هذه، من حيث هي الحركة المحورية للصراع الطبقي، تأخذ في مرحلتها الراهنة في الحرب الأهلية شكلها الانجذابي الذي يتحدد بسيطرة الممارسة السياسية الثورية في الحقل السياسي للصراع الطبقي، بعد أن كانت تجري، في مرحلتها السابقة، في شكل انتباذي هو الذي تحدده لها سيطرة الممارسة السياسية البرجوازية في الحقل السياسي للصراع الطبقي.

---

(٣٤) على سبيل المثال، لا الحصر، نورد نقاشاً جرى على صفحات « **السفير** » ومجلة « المسيرة » حول ما سُمّي « الاستئناس بالمنهج الطائفي في نقد الشعر ». شاركت في هذا النقاش أسماء نتذكر منها: محمد العبدالله والياس خوري وبسام حجار وخالدة السعيد.

هذا ما بيّناه في كتابات سابقة[٣٥] حين بيّنا أن الممارسة السياسية للبرجوازية تعمل، بالتحديد، على تغييب السياسي، بإزاحة الصراع الطبقي عن مستواه السياسي البنيوي، وبدفعه إلى التحرك، في شكله الرئيسي، خارج هذا المستوى. وتنجح في هذا حين تكون لها السيطرة في الحقل السياسي لهذا الصراع. بينما يعمل نقيضها الطبقي في ممارسته السياسية الثورية على إظهار الطابع السياسي لكل شكل من أشكال الصراع الطبقي، أي على تسييس هذا الصراع في شتى حقوله، بدفعه إلى التحرك في شكله الرئيسي، على مستواه البنيوي كصراع سياسي. وينجح في هذا حين تكون السيطرة لممارسته السياسية الثورية في الحقل السياسي، فتأخذ الحركة المحورية للصراع الطبقي حينئذ شكلها الانجذابي الذي فيه تنصهر أشكال هذا الصراع كلها في حقله السياسي؛ أو قل بتعبير آخر، إن التناقضات الاجتماعية تصب كلها، أو تتساتل في مركز انصهارها السياسي. وهذا ما بيّناه أيضاً حين بيّنا طبيعة المرحلة التاريخية الراهنة في الحرب الأهلية في لبنان، وانعقاد تناقضات البنية الاجتماعية فيه في مركز انصهارها السياسي[٣٦]. فلا لزوم للتكرار اذن. نكتفي بالقول إن السياسي، في مثل هذه المرحلة التي هي مرحلة انتقالية ثورية، يحتل موقع المحور، أو قل إن شئت، موقع السيطرة، لا في الحركة العامة للصراع الطبقي وحسب، بل في كل حقل من حقول هذا الصراع، مهما اختلفت في تميّز كل منها. هكذا يقتحم السياسي القول، حتى لو كان قولاً غير سياسي، فيحدده، أو بالأحرى يزيده تحديداً في تحدده - أي القول - بشروطه المتميزة التي تجعل منه قولاً شعرياً، مثلاً، أو نقدياً أو أدبياً الخ.... إن تحديد التحديد هذا[٣٧] للقول، أو مضاعفة التحديد، بالسياسي، لا يلغي تميز القول، ولا يجعل منه، بالطبع، قولاً سياسياً، بل هو، بالعكس، يؤكد تميز القول هذا في اختلافه عن القول

---

(٣٥) راجع للمؤلف، «في التناقض»، دار الفارابي.

(٣٦) راجع للمؤلف أيضاً، «بحث في أسباب الحرب الأهلية في لبنان»، دار الفارابي.

(٣٧) نشير بهذه العبارة، «تحديد التحديد»، إلى المفهوم النظري La Surdetermination.

السياسي، ويؤكد، بالتالي، استقلاله عنه. لكن هذا الاستقلال نسبي، لا بالمعنى الكمي الذي ينفيه، إذ يرسم له حدوداً تؤكد تبعية الأدبي للسياسي، بل بمعنى أن القول الأدبي، مثلاً، لا يستقل بذاته، في تميزه من السياسي، إلاّ في تحدده بالسياسي، وبالشكل الذي يتحدد به تحدده بشروطه المتميزة كقول أدبي. فالعلاقة، إذن، بين الاثنين: الأدبي والسياسي، ليست علاقة **خارجية**، بالمعنى الذي يضع القول في علاقة مع ما ليس هو القول، أي مع خارجه. إنها، بالعكس، علاقة **داخلية**، بمعنى أنها من داخل القول، قائمة فيه بين السياسي الذي فيه ليس قولاً سياسياً، وبين الأدبي الذي هو فيه القول نفسه. إنها، بتعبير أدق، علاقة هذا القول ببنيانه الداخلي، بها يقوم القول في تميزه كقول أدبي. فالسياسي حاضر في القول، لا كقول سياسي ـ وإلاّ فقد القول تميّزه كقول أدبي، أو نقدي، أو غير ذلك ـ، ولا هو فيه حاضر بذاته، إذ لا معنى لذلك، لأن السياسي شيء ـ سنحدده لاحقاً ـ، والقول، باختلاف أشكاله، شيء آخر. إنه حاضر فيه في غيابه، من حيث أن القول هذا أثر منه، أي من حيث هو، بالضبط، محدَّد به، في تحدده بشروطه، ومن حيث أن القول يقوم بعلاقة بينه كقول أدبي ـ أو غير ذلك ـ وبينه كشكل متميز من القول الايديولوجي. أو قل باختصار، إن علاقة القول[٣٨]، الأدبي مثلاً، بالسياسي هي هي، في هذا القول، علاقة الأدبي **بالايديولوجي**، من حيث أن هذا أساسي، في القول، لذاك، لا ينوجد إلا فيه، والعكس بالعكس. **فهي**، في القول، بنية القول نفسها. السياسي، بعبارة أوضح، حاضر في القول في حضور الايديولوجي فيه، وبهذا الحضور أيضاً. معنى هذا أن **الايديولوجي هو شكل حضور السياسي** في القول الأدبي، من حيث أن القول هذا هو شكل متميز من أشكال الوعي الاجتماعي. فعلاقة الأدب بالسياسة ليست، كما يظنها الكثيرون، أو كما يريد لها البعض أن تكون، علاقة الداخل بالخارج، يستقل فيها الأدب

---

(٣٨) كلمة «القول» هي، بالفرنسية، Le discours. يترجمها البعض بكلمة «الخطاب». وهذه ترجمة سيئة جداً، لكنها تدل، بكل دقة، على الطابع الخطابي للقسم الأعظم من نتاجات الفكر العربي المعاصر.

عن السياسة استقلال الذات عن الآخر، فتبقى السياسة فيها غريبة عن الأدب غرابة الآخر عن الذات. إنها، بالعكس، قائمة في الأدب، لأن الأدب يقوم بها، من حيث هي فيه علاقته بالايديولوجية، يختلف فيها الأدب باختلافها، لأنها فيه بنيته الداخلية. بهذا المعنى وحده يمكن القول إن الأدب، أو القول الأدبي، هو مجال لصراع طبقي، وإن تلك العلاقة، بالتحديد، هي مجال هذا الصراع فيه.

ليس هذا بحثاً في النقد الأدبي، أو في أدبية الأدب وتميزه من الفنون الأخرى، أو في علاقة الأدب بالسياسة، أو بالايديولوجية. فمثل هذا البحث يستلزم إطاراً آخر من المعالجة، وأدوات مفهومية مختلفة. ما نقوم به، أو ما نحاوله، هو نقد لـ «فكر» يومي نقرأه في الصفحات الثقافية اليومية، في نقاش يبدو كأنه يجري حول النقد أو الأدب الخ...، بينما هو يجري، في الحقيقة، حول الصراع الطبقي المحتدم في الحرب الأهلية الراهنة. لهذا «الفكر»، إذن، علاقة وثيقة بمجرى هذا الصراع هي التي تحدد إطار البحث ومجاله. والفكر هذا ليس واحداً؛ إنه متعدد بتعدد تياراته، أو قل بتعدد انتقاءاته، يختلف باختلاف مصادره المتضاربة. ولقد ركّزنا النقد، وما زلنا نركزه على وجه معين من هذا الفكر، هو الذي يظهر فيه مظهر الفكر العدمي، وبيّنا أن عدميته تكمن في رفضه ذلك الصراع الطبقي وإلغائه، بإلغاء التناقض بين طرفيه، ووضعهما متماثلين، الواحد بالآخر.

لا نجد في معظم النقاش الذي أشرنا إليه قولاً صريحاً في السياسة، أي قولاً سياسياً في السياسة، بما هي هذا الصراع نفسه، في شروطه التاريخية المحددة. لكننا نجد فيه كلمة السياسة تتكرر باستمرار ـ ككلمة الحرب ـ ونجدها فيه، كهذه، مرفوضة باسم الأدب، النقد، الشعر، أو ما شابه ذلك، من حيث هي السياسة بالمطلق، أو بالمجرد. هكذا ينتقل التناقض من حيث هو موجود بالفعل بين طرفيه في ذلك الصراع السياسي، إلى حيث يقيمه، في علاقة خارجية بين الأدب والسياسة، من يتوسل الأدب، أو النقد الخ...، في قوله السياسة، لا بما هي السياسة بالمجرد، بل بما هي هذا الصراع، فيتغيّب الموقف

**السياسي** منه، كصراع طبقي ملموس، في موقف **أدبي** من السياسة بعامة. أو قل إن الأول يظهر في الثاني كأنه **موقف الأدب من السياسة**. وفي هذا **تسييس** للأدب لا يحتمله الأدب، يقوم به من يتوسل الأدب في قول السياسة، في إقامته تلك العلاقة الخارجية بين الاثنين، على قاعدة إلغاء التناقض الفعلي بين طرفي الصراع الطبقي في الحرب الأهلية الراهنة. فأتباع هذا الفكر العدمي هم الذين يسيّسون القول الأدبي، أو النقدي، إذ يتوسلونه في قول السياسة قولاً لا يظهر مظهر القول الأدبي أو النقدي إلا بكبت للسياسي فيه، هو الذي به تقوم العلاقة بين الأدب والسياسة كعلاقة خارجية بينهما. ولقد رأينا أن العلاقة هذه ليست كذلك، إنما هي، في القول الأدبي نفسه، علاقة الأدبي فيه بالايديولوجي، تظهر من خارج القول الأدبي، كعلاقة خارجية بين الأدب والسياسة، من موقع من يضع نفسه خارج الصراع السياسي، برفضه الصراع هذا. لكن كبت السياسي ليس إلغاء له، فالقول يتحدد بمكبوته كقول سياسي، وإن بدا قولاً أدبياً. لهذا، يعود السياسي إلى الظهور في القول ثانية، لكنه يظهر فيه مغايراً لذاته. فبوضعه خارج قارّة الأدب، في ما وراء حدودها، وبإلغاء بنية التناقض فيه، باستبدال علاقة الاختلاف التي هي بين طرفيه علاقة صراع، بعلاقة تماثل تلغي الصراع بينهما، يتغاير السياسي، فيتجوهر. هكذا يظهر السياسي بذلك الفكر العدمي مغايراً لذاته، مختلفاً عما هو في واقعه الفعلي. وفي هذا تمويه إيديولوجي، به ينزلق هذا الفكر، في علاقته بالسياسي، إلى مواقع الايديولوجية البرجوازية المسيطرة.

## السياسة
## في منطق التماثل

ها كم بعض العينات.

نقرأ، مثلاً، هذا التعريف للسياسة: « السياسة، منذ أفلاطون حتى اليوم، هي ـ بتحديدها ـ ما يفرض قاسماً مشتركاً بين جماعات، بحيث تؤلف منها

مجتمعاً أو نظاماً »[٣٩]. نقرأ هذا التعريف ونتساءل: من أين أتى به صاحبه؟ وإلى من استند فيه؟ وما هو مرجعه؟ ونعجب للإطلاق يختصر الفكر وتاريخه في جملة واحدة. فالسياسة هي هي، « منذ أفلاطون حتى اليوم »، واحدة عند جميع المفكرين. وصاحب هذا التعريف ينوب عنهم جميعاً، كأن الفكر قد اكتمل في تعريفه، فأتى مقتضباً. لكن السياسة ـ بتحديدها ـ ليست كذلك. يعلم هذا من يعلم أنها عند أفلاطون أو أرسطو، مثلاً غيرها عند ابن خلدون. وهي عند هذا غيرها عند مكيافلي أو هيجل أو ماركس أو ڤيبر، أو من شئتم ممن تتداول أسماءهم الكتب المقروءة وغير المقروءة. فلماذا هذا الشطح في الكلام؟ إنه يدل على أن الخطابة ما زالت تقوم، في مثل هذا الفكر اليومي، مقام البحث والتحليل. إنها وجه آخر من الإنشاء.

ومهما يكن من أمر هذا الفكر وسعيه إلى إيهام القارىء بامتلائه، فالسياسة عنده محكومة بمنطق التماثل، لا بمنطق الاختلاف؛ من حيث هي « تفرض قاسماً مشتركاً بين جماعات تؤلف منها نظاماً ». قد يكون بين هذه الجماعات اختلافات أو تناقضات أو صراعات، كما يوحي النص نفسه بذلك. لكن هذه الاختلافات الخ... لا تدخل في تحديد السياسة. معنى هذا أن حركة الصراع الطبقي ـ وهي التي بها تتحدد السياسة فعلياً ـ لا تدخل في تحديد السياسة، لأنها تفرض، بالضبط، ضرورة التمييز بين مواقع مختلفة تحتلها الطبقات والفئات الاجتماعية ـ أو « الجماعات » ـ في علاقات الإنتاج، وانطلاقاً منها تتصارع. بينما يطرد ذلك الفكر، في تحديده السياسة، كل ما تتخالف به هذه « الجماعات »، حتى في إطار وجودها في نظام واحد. بمثل هذا الفكر، تصير كلمة « النظام » مرادفاً لكلمة « السياسة » ـ وضمنياً لكلمتي الدولة والمجتمع أيضاً ـ دون أي تحديد لطابع هذه السياسة أو ذاك النظام. فالسياسة هي السياسة، منذ بدء التاريخ حتى اليوم، لا فرق فيها بين نقيض ونقيض في حركة الصراع التاريخي بينهما، يحل محل هذا الصراع الطبقي فيها صراع آخر بينهما، بما هي السياسة،

---

(٣٩) أدونيس، النهار العربي والدولي، ١١ حزيران ١٩٧٩.

وبين رفضها أو نفيها. إذن، بحسب هذا التعريف، ليست السياسة وحدة صراع وتناقض بين سياسة وسياسة، أو بتعبير أصح، بين ممارسة سياسية رجعية، مثلاً، للصراع الطبقي، وبين ممارسة سياسية ثورية لهذا الصراع نفسه. فلا تناقض في السياسة، لأن السياسة واحدة في الممارستين، وقد دخلت عليها « الـ » التعريف فجوهرتها. والموقف منها شامل لا يتجزأ: إما موقف قبول، وإما موقف رفض، لا من سياسة بعينها، أو من ممارسة سياسية ضد أخرى، في حركة الصراع الطبقي بينهما؛ بل من السياسة، بما هي السياسة. لذا، كان الرفض، في موقف الرفض، رفضاً للنقيضين معاً: للممارسة الرجعية، وللممارسة الثورية، سواء بسواء. وكذلك الأمر بالنسبة للنظام، فالتناقض ليس فيه بين طبقات تتصارع، بل هو قائم بينه، كنظام، وبين نفيه. و « الجماعات » التي يضمها تتساوى فيه جميعاً، لأنها فيه، فهو « قاسمها المشترك »، من حيث هو يضمها. تدخل عليه « الـ » التعريف فتجوهره، وتقوم بوظيفتها الايديولوجية في إلغاء نوعه، وفي إلغاء طابعه الطبقي التاريخي المحدد، فلا هو نظام برجوازي، مثلاً، أو إقطاعي أو إشتراكي، ولا هو نظام اجتماعي معين، ولا هو نظام سياسي أو اقتصادي أو معرفي أو إيديولوجي أو ديني، أو غير ذلك. بل هو كل ذلك وأكثر من ذلك: إنه **النظام**، بلا شروط أو حدود. كالله في وحدانيته: فهو المطلق، وما ليس هو، العدم.

هذا فكر ديني، ينظر بعين المطلق، الذي هو الواحد في مبدأ التوحيد، وإلى المطلق يرفع التناقض الذي يقيمه، مثلاً، بين السياسة واللاسياسة، أو بين النظام واللانظام. والتناقض هذا واحد لا يتغير، في كل ما يرى فيه هذا الفكر تناقضاً. إنه التناقض بين الوجود والعدم، به ينقلب التغيير الفعلي الذي هو تغيير ثوري محكوم بمنطق الحركة المادية للصراع الطبقي في بنية النظام الاجتماعي القائم، رفضاً سحرياً هو مجرد كلمة تحل محل كلمة العدم بإزاء كلمة الوجود. والرفض هذا لفظ ينطق به الفرد، لأن الفرد وحده نقيض النظام، إذ لا نقيض للنظام من داخله. فلقد تجوهر، فتساوت فيه النقائض جميعاً. إنه الواحد الممتلىء بوجوده، ليس فيه مكان لفراغ، فالفراغ خارجه، هامش يحتله

الفرد ويبقى فيه في موقع العدم، يجابه الوجود بنفيه، والنظام، في موقع الوجود، لا يأبه للفرد. له «الحضور الساحق»، وللفرد «الغياب شبه الساحق»[٤٠]. هكذا تتكرر علاقة التناقض الميتافيزيقي، بين الوجود والعدم، في علاقة خارجية يقيمها هذا الفكر اللابس وجه الفكر العدمي بين النظام والفرد. وما هذه العلاقة سوى تكرار للعلاقة الخارجية التي تقيمها الايديولوجية البرجوازية المسيطرة بين المجتمع، أو الدولة، وبين الفرد، والتي بها تستبدل علاقة التناقض الداخلي في حركة الصراع الطبقي في النظام البرجوازي القائم. ولئن تساءل ساذج منا: لماذا لا تكون العلاقة تلك متكافئة بين طرفيها، بحيث يكون غياب الفرد فيها، كحضور النظام، ساحقاً، وليس شبه ساحق فقط، فإن جواب ذلك الفكر هو أن «المبدع» ـ وباختصار، الشاعر ـ هو وحده القادر على مجابهة وجود النظام بنفيه، وعلى مجابهة حضوره بتغييبه، لأنه ينطلق «من تجربة الفراغ أو الهاوية»[٤١]، أي من عدم يقول فيه للشيء كن فيكون، فيخلق ما شاء بغير حساب، ماحياً كل وجود سابق عليه، مبتدئاً، في خلقه، من نقطة في الصفر، والصفر هو المطلق. التكافؤ بين طرفي العلاقة قائم، إذن، بين النظام، الدولة، المجتمع الخ...، وبين الفرد، من حيث أن الفرد هذا هو «المبدع»، لا من حيث هو مطلق فرد. فالأفراد غائبون جميعاً في حضور ساحق للنظام لا يفلت فيه سوى «مبدع» هو الاستثناء من القاعدة، وهو الخروج عليها في فضيحة الكلمة الرافضة. إنه أوسع من كل عقل، وضد العقل. لا يحدّه منطق، وضد المنطق. فالعقل، كالمنطق، نظام، وهو الخارج على النظام. إنه الفرد المطلق، لا ينطق إلا بالرفض. لهذا كان التغيير عنده رفضاً[٤٢]، لا ثورة، والرفض كلمة، والكلمة هي الوجود،

---

(٤٠) **أدونيس**، المصدر نفسه: «في ظل الحضور الساحق لمثل هذا النظام وسلطته، والغياب شبه الساحق للمواطن وفاعليته الحرة، يبدو أنه لم يعد في الحياة العربية مكان للإبداع...».

(٤١) المصدر نفسه.

(٤٢) المصدر نفسه. مثلاً هذا النص: «والفعل السياسي إما أنه محافظ، وإما أنه =

ففي البدء كانت الكلمة، وإلى بدء الكلمة يتوق هذا الفكر الذي يستبدل الأشياء بالكلمات، فتتساوى عنده العلاقات جميعاً، لا فرق فيها بين علاقة سياسية أو اقتصادية أو معرفية أو غير ذلك، وتتماثل الواحدة منها بالأخرى، كأنها في مرآة ذاتها تنعكس في علاقة واحدة هي علاقة الوجود بالعدم، أو ما يشبهها من علاقة هي العلاقة الدينية بين الخالق والخليقة، بها يفكر هذا الفكر كل علاقة، وإليها يرد جميع العلاقات. كالعلاقة السياسية يراها قائمة بين النظام والفرد، وتنعكس هذه، متماثلة بذاتها، في علاقة «الإبداع» التي يراها في علاقة الوجود بالعدم، ويردّ هذه إلى أصلها وأصل كل علاقة في علاقة خلق بين الخالق والخليقة التي تتكرر بدورها، في شتى ميادين الفكر، كعلاقة ذات بموضوع هو من الذات الآخر. والطرف المقابل للطرف الآخر في سلسلة هذه العلاقات التي يسهل استبدال كل منها بالأخرى، لأنها متماثلة، هو الفرد المطلق.

## الثقافة
## مجالٌ لصراع طبقي

لم ننته بعد من نقد هذا الفكر في كتابات أتباعه. وليس غريباً أن يتمحور النقد حول مفهوم السياسة. فحقل الصراع الطبقي في هذه المرحلة التاريخية الحاسمة من تطور حركة التحرر الوطني في العالم العربي، لاسيما في الساحة اللبنانية، هو الحقل الذي تنبت فيه هذه الكتابات اليومية، وبمجرى الصراع فيه تتحدد. ويطيب لنا، في هذا المجال، أن نؤيد النقد بنص آخر لصاحب النص السابق، ينطلق فيه صاحبه من السؤال التالي: «ما الكتابة العربية اليوم؟ سؤال

---

= إصلاحي، وإما أنه تغييري. الأول يحفظ القاسم المشترك القائم (الموروث، التقليدي). الثاني يعدّل، ويهذب. الثالث يرفض أو ينفي...».

يتضمن سؤالاً آخر : ما الثقافة العربية ، اليوم ؟ »[٤٣] . الكلام يجري على الثقافة ، في العالم العربي ، والسياسة مدخل إليه . فأي علاقة يقيمها النص بين السياسة والثقافة ؟ نقرأ في النص هذا الجواب : « الحياة العربية الراهنة تتجمع كلها في بؤرة اسمها **النظام** . **النظام** شبكة ترتبط بها ، كرهاً أو طوعاً ، كل الفاعليات . ليس جزءاً من منظومة الفاعليات . ليس مجرد تدبير وتنسيق . ليس حكماً . **وإنما هو الكل الواحد** . والسياسة ، ببعدها المباشر ، هي جوهر هذا الكل الواحد . إنه ، إذن ، قمعي ـ في طبيعته ذاتها ( ... ) ومن يدرس النتاج الثقافي العربي الراهن ، يتضح له أنه ليس ، في طابعه الغالب ، إلاّ نقلاً لـ « ثقافة » النظام ، ومحاكاة لآرائه وأهوائه ( ... ) إن هذه الثقافة ، في تعبير آخر ، هي ثقافة إنتاج السلطة ، وثقافة قمع الإنسان واستهلاك طاقاته . ألا يعني ذلك أن الثقافة العربية تخرج من قطاع الإبداع ، وتدخل في قطاع السياسة ـ التجارة ؟ »[٤٤] .

نترك جانباً ما في النص من كلمات تعكس غموضاً في الفكر ، وتدخل في باب الحشو والثرثرة ، كهذا « البعد المباشر » للسياسة ، مثلاً ، لا نعلم ما هو بالضبط ، ولا نعلم أيضاً كيف تكون السياسة « ببعدها غير المباشر » . نترك هذا جانباً وندخل في النص ، فنرى فيه تعريفاً للنظام يؤكد ما ذهبنا اليه في ما سبق من قول . النظام ، في النص ، هو الكل الواحد ، والسياسة جوهره . إنه المجتمع نفسه ، شبكة مترابطة من العلاقات لا يفلت منها إلا مبدع « يتهمّش ، أي يُنفى أو يلغى ، بإرادته أو رغماً عنه »[٤٥] . النظام ، كالسياسة ، لا طابع يحدده ، او يعرّف به ، سوى أنه قمعي في طبيعته ذاتها . وطبيعته هي السياسة . وعلاقة السياسة بالثقافة هي ، بالضرورة ، علاقة قمع ، لا لأن السياسة ، في هذه العلاقة ، هي سياسة الطبقات البرجوازية المسيطرة في النظام الكولونيالي القائم في هذا البلد العربي أو ذاك ، بل لأنها السياسة بالمطلق ، ولأن النظام هو النظام . ليس القمع ، إذن ، طابع طبقي هو الطابع الطبقي الخاص بنظام بعينه ، وبسياسة طبقية

---

( ٤٣ ) المصدر نفسه .

( ٤٤ ) المصدر نفسه . التأكيد بالأسود منّا .

( ٤٥ ) المصدر نفسه .

بعينها. القمع ملازم للنظام، بما هو النظام، وللسياسة، بما هي السياسة، ملازمة الجوهر للجوهر. ثمة فارق كبير بين أن تقول، مثلاً، إن سياسة النظام البرجوازي في هذا البلد العربي أو ذاك هي، في مجال الثقافة، قمع الثقافة؛ وبين أن تقول إن علاقة السياسة بالثقافة علاقة قمع للثقافة، لأن السياسة هي السياسة، أو إن النظام قمعي من حيث هو نظام. في القول الأول تحديد الطابع الطبقي للقمع، من حيث هو **قمع طبقي**، لأن فيه تحديداً للطابع الطبقي الخاص بالنظام الاجتماعي السياسي القائم. والقمع هذا يستثير بدوره صراعاً ضده هو، بالضبط، **صراع طبقي**، لأن القمع **قمع طبقي**. فالثقافة، إذن، مجال لصراع طبقي هو الصراع نفسه الذي يجري في النظام الاجتماعي القائم، بأشكال وأدوات مختلفة، في مجالات أخرى غير الثقافة، كالسياسة مثلاً، أو الاقتصاد، وهو الصراع الطبقي نفسه الذي به تتحرر الثقافة، بتحرير القوى الاجتماعية المنتجة ـ ومنها الثقافة ـ من عائق تطورها. هذا العائق يكمن في علاقات الانتاج القائمة التي هي القاعدة المادية لسيطرة الطبقات المسيطرة. معنى هذا ان تحرير الثقافة ممكن بتحرير تلك القوى المنتجة، أي بتقويض أركان نظام هذه السيطرة الطبقية، والانتقال بالمجتمع إلى نظام آخر قادر على تأمين كامل التطور لقوى الانتاج البشرية. أما القول الآخر، وهو الذي يتضمنه النص الذي ننقد، ففيه تبرئة للطبقات المسيطرة، تبرير لنظام سيطرتها الطبقية، لأن فيه تغييباً للطابع الطبقي لهذا النظام وللقمع فيه. فالنظام قمعي، لا لأنه نظام سيطرة طبقية، بل لأنه مجرد نظام. لذا، كان القمع **نظامياً**، **وليس طبقياً**، وكان **قمعاً للفرد كفرد**[٤٦]، إذ لا تناقض إلا بين النظام، أو المجتمع الذي هو النظام نفسه، وبين الفرد. والتناقض هذا **جوهري**، **لا تاريخي**. إنه قائم في

---

(٤٦) مثلاً، هذا النص: «النفط ـ النظام (...) يلغي العربي ـ الشخص أو الفرد. (...) إنه يقلّص المجتمع العربي، عملياً ونظرياً، في بنيته السياسية. أي أنه (...) يصبح مجتمعاً سياسياً محضاً، بالمعنى الضيق، قائماً على الجيش والشرطة والبيروقراطية المركزية...». **أدونيس**، النهار العربي والدولي، العدد ١٨٧، ١/١٢/١٩٨٠. لا ندري كيف يكون النفط نظاماً، والنظام نفطاً. إنها لغة=

المجتمع، منذ أن كان المجتمع، دائم بديمومته. فلا خلاص للفرد إلا برفض المجتمع، من موقع الهامش، أي من موقع اللاموقع الذي هو موقع صفر المطلق. والموقع هذا هو، بالضبط، موقع الثقافة نفسها. فإما أن تكون الثقافة **هامشية**، فتكون حينئذ بالفعل ثقافة، أي أنها تكون «**إبداعية**»، لأن «الإبداع» خَلْقٌ لا يكون إلا من صفر المطلق. وإما لا تكون، أو تكون ثقافة النظام، أو ثقافة السلطة. بين هذه الثقافة النظامية ـ أو السلطوية ـ وبين الثقافة الهامشية تناقض هو نفسه القائم بين النظام ـ المجتمع، وبين الفرد. والتناقض هذا لا يقتصر على الوضع الراهن، بل ينسحب على التاريخ كله، يتكرر دوماً في صراع بين النظامي والهامشي. من جهة الأول يأتي القمع، ومن جهة الثاني يأتي الرفض الذي له، بالضرورة، طابع فردي. هكذا يكون المثقف، إما مثقفاً رسمياً، أو مثقف سلطة، أي أداة قمع في يد السلطة، وإما هامشياً.

فكرة واحدة تتكرر في عشرات الكتابات اليومية، بعشرات من الأقلام والصيغ والأشكال المتعددة، تؤكد كلها علاقة التناقض الخارجي بين السياسة والثقافة، من حيث أن السياسة هي النظام، المجتمع، الدولة، السلطة، أو حتى ـ في ابتذال فهمها من قبل هذا الفكر اليومي ـ «الجيش والشرطة والبيروقراطية المركزية»[٤٧]، وبالتالي القمع، ومن حيث أن الثقافة عليها أن تكون هامشية إذا أرادت ألا تكون سلطوية. الأفكار، في هذا الفكر اليومي، أصداء أفكار في مرايا صوتية[٤٨].

---

= الخطابة، يجري فيها الكلام على سجيّة قائله، بحسب الأجواء اليومية. وأحياناً، يجد هذا الكلام «تنظيره»، أو ما يشبه التنظير، في كلام آخر يجري مجراه في الخطابة، كأنه صدى له، أو كأن ذاك هو الصدى، مثلاً، في هذا القول: «هل هناك من علاقة بين النفط الذي يجدد السلطة القائمة على اللاإنتاج، وبين الثقافة المسيطرة، كثقافة ليست قائمة على الإنتاج؟» **الياس خوري**، السفير، ٧/١/١٩٧٩.

(٤٧) **أدونيس**، المصدر السابق.

(٤٨) ليس من المعقول أن نورد في هذا الهامش عشرات من النصوص المتشابهة. لذا، =

= نكتفي بهذه العيّنات:

« ... وكما أن المجتمع العربي يتقلص في السياسة ـ النظام، فإن الثقافة العربية تتقلص في الإعلام ـ التبشير. إنها ثقافة سلطة، ثقافة عسكرية ـ سياسية. إن فاعليتها الأولى قمعية». **أدونيس،** المصدر السابق. وهذا النص: «على المسرح العربي المترامي تتجسم ثنائية السياسي ـ السيد والمثقف ـ التابع، السياسي ـ الوجه والمثقف ـ القناع، السياسي ـ الصوت والمثقف ـ الصدى». **عفيف فراج،** السفير، ٤ / ٢ / ١٩٨٠. هكذا تتحدد السياسة بكونها السلطة، والثقافة بتبعيتها للسياسة، فتقوم بين الاثنتين علاقة خارجية تفرض على الثقافة رفض السياسة حتى تكون ثقافة. وهذا النص أيضاً: «من هذا التسليم القانوني بالمؤسسة ـ السلطة كتجلّ للثقافة، يكون المثقف، في الضرورة، كائناً بذات السلطة، وليس كائناً بذاته...» **سليم بركات، السفير** ١٤ / ١ / ١٩٧٩. وتتشابه العبارات والمعنى واحد. فتارة يجري الكلام على السياسة ـ النظام، وتارة على المؤسسة ـ السلطة، أو النظام ـ المؤسسة ـ الدولة ـ المجتمع ـ الجيش ـ الضابط ـ الشرطة إلخ... وفي كل الحالات، تتصدّر «ال» التعريف العبارات هذه، فبها تقوم لغة هذا الفكر الغيبي الذي يرى في الواقع المادي تجلياً للثقافة، وفي المجتمع المدني تجسيداً للفكرة. ولما كان المثقف كائناً بذات السلطة، وكانت ذاته منفيّة، فإن الكلام يتضمن دعوة إلى العودة إلى الذات، فبالذات الفرد وحده تكون الثقافة. «بئس المفعول به. لأنه بلا ذات». **موسى وهبه، السفير،** ١٩٨٠/١٢/٢٨. محكوم هذا الفكر بمشكلية «الذات والآخر». محكوم بفكر هو صدى بعيد لفكر من أطلق عليهم، في حينه، اسم الهيجليين الجدد. أي مبتذلي هيجل. وهذا نص آخر: «الثقافة ـ الممارسة تكون انطلاقاً من رفض كل دور لمطوي للثقافة، أي من رفض كل الأطر الجاهزة والمسبقة. إنها تعلن نفسها كأسئلة، والأسئلة تنطلق من الواقع التفصيلي الذي يحاول أن يؤسس لغته». **الياس خوري،** السفير، ١٦ / ٤ / ١٩٨٠. ولهذا الكاتب أيضاً في تعقيبه على أعمال المؤتمر الأول للكتاب اللبنانيين، هذا النص: «... واكتشفنا بشكل ما أننا هامشيون إلى درجة القدرة على الكلام عن كل شيء». **ثم يضيف قائلاً: «لا أحد يعلم، أو لا** أحد يريد أن يعترف أن المسافة شاسعة بين الفكر النقدي وبين هيمنة المؤسسات الديمقراطية». السفير، ٦ / ٢ / ١٩٨٠. انظر أيضاً، **عباس بيضون،** السفير، =

## في معنى
## رفض الوجود النظامي للمعرفة

يخطىء من يظن أن العلاقة بين الثقافة النظامية والثقافة الهامشية هي نفسها العلاقة بين إيديولوجية الطبقات المسيطرة وإيديولوجية الطبقات الكادحة. فالثقافة النظامية لا تنحصر في إيديولوجية البرجوازية المسيطرة. إنها، بالعكس، تضم، في إطار واحد، هذه الايديولوجية ونقيضها الطبقي أيضاً، أو ما يسميه هذا الفكر اليومي، « الثقافة المعارضة ». إنها وحدة تماثل النقيضين في

---

= ١٩٨٠/٢/٢. إنه يكرر الفكرة إياها في كلامه على « النمطية الفكرية » و « الثقافة الرسمية » والمثقف الذي هو إما أداة قمع، كمثقف سلطوي، وإما هامشي. فالهامشي إذن هو القادر على الكلام على كل شيء، أو هكذا يتوهم نفسه، ويوهم الآخرين بأنه كذلك. وهو ليس كذلك إلا بوهم القدرة على الكلام من موقع رفض المواقع جميعاً، أي من موقع وهمي هو موقع اللاموقع الذي هو موقع الصفر نفسه. فمن موقع هذا الصفر، تستوي على صعيد واحد المؤسسات الثقافية للطبقة المسيطرة، و « المؤسسات الديمقراطية » ـ كاتحاد الكتاب ـ، فتُرفض جميعاً. لكن هذا الرفض، في الحقيقة، ليس رفضاً لهذه « المؤسسات »، بقدر ما هو رفض للصراع الطبقي الايديولوجي المحتدم في هذه المؤسسات جميعاً، برغم ما بينها من اختلاف، أي في هذه **الأجهزة الايديولوجية للدولة**، بين إيديولوجية الطبقة البرجوازية المسيطرة، وايديولوجية الطبقة الثورية النقيض، أي الطبقة العاملة. فالأجهزة الايديولوجية هذه هي، بالضبط، حقل لهذا الصراع الطبقي الذي يرفضه ذاك الفكر العدمي اليومي، ويرفض، بالتالي، أن يكون له من هذا الصراع موقف، وأن يكون له فيه موقع. بهذا الرفض بالذات، ينفي هذا الفكر عن نفسه طابعاً نقدياً يدعيه. فالنقد لا يكون برفض النقيضين ورفض الصراع بينهما، من خارج هذا الصراع، ومن موقع الصفر الوهمي، بل يكون، بالعكس، بالدخول في هذا الصراع ضد الفكر الطبقي المسيطر. ولا يكون النقد نقداً فعلياً، أي ثورياً، إلا من موقع الفكر الثوري، نقيض هذا الفكر المسيطر.

وجودها النظامي القائم على قاعدة إلغاء التناقض بينهما، وإقامته بين النظامي والهامشي. وهذا مثال على ما نقول: « ... النظر (...) في إنتاج العرب للمعرفة، يؤكد أن بنية هذه المعرفة إنما هي، أساساً، إيديولوجية. وهي، إذن، باختصار وتبسيط، نقيض للمعرفة الصحيحة الموضوعية التي دُرج على تسميتها بالمعرفة العلمية. (...) هذه المعرفة ـ الثقافة هي التي سادت وتسود النظام ـ المؤسسة، وهي التي وجهت وتوجه سياسات النظام ـ المؤسسة. من الحق أن نشير، هنا، إلى ما يمكن تسميته، تجوّزاً، بالثقافة المعارضة التي نشأت خارج أطر النظام ـ المؤسسة. لكن هذه الثقافة تنطلق هي كذلك من الايديولوجية. (...) معنى ذلك أن هذه الثقافة التي سميناها، تجوزاً، بالثقافة المعارضة، تتحدث بلغة الثقافة السائدة التي تناهضها، وفي سياق مفهوماتها ومعطياتها، وتتحرك في مدارها. (...) أين الخلل في تلك الثقافة السائدة، وفي هذه الثقافة المعارضة؟. إنه في تسييس الكلام (...) من يخالف فكر « النظام السائد » أو فكر « النظام » المعارض، « يُقطع » لسانه. وتسييس الكلام المدني على هذا المستوى، يؤدي إلى أن يأخذ النظام دور الملقِّن، ويأخذ المواطن دور المتلقِّن. (...) هذا الفكر العربي السائد، نظاماً ومعارضة، لا يشوّه الواقع والحقيقة وحدهما، وإنما يشوّه اللغة والمنطق »(٤٩).

يميّز صاحب هذا النص بين المعرفة العلمية والمعرفة الايديولوجية، لكن من غير أن يحدد، بالضبط، معنى كل من الاثنتين. وهذه ميزة يكاد ينفرد بها الفكر اليومي: أن يلتقط الأفكار كما تسقط عليه، دون نظر أو تدقيق، لأنها أفكار رائجة، أو أفكار آخر « مودة ». ولقد راجت، في الآونة الأخيرة، فكرة التمييز بين الايديولوجية والعلم ـ كما راجت أفكار أخرى غيرها. مثلاً، المعرفة كسلطة ـ فصار لزاماً على هذا الفكر أن ينطق ببعض الكلمات الفخمة، بملء حلقه، حتى يثبت حضوره ويبدو مرموقاً، فلا تتضعضع مواقعه في الوعي اليومي. ليس مهماً، بالنسبة إليه، أن يحدد المفاهيم بدقة، أو أن يدرك

---

(٤٩) أدونيس، النهار العربي والدولي، ١٤ / ٥ / ١٩٧٩.

مضامينها في علاقاتها المترابطة في **نظام معرفي** متماسك ومحدد. فالمفاهيم ليست عنده أدوات لإنتاج معرفة، بل هي مجرد كلمات يستخدمها كما تصل إليه بالتواتر. لذا نراه لا يُخضعها لأي نقد مسبق. فهو فكر لا ينتج معرفة، بل يستهلك أفكاراً يتوسلها من خارج، ويوظفها توظيفاً ايديولوجياً يهدف، بالتحديد، إلى محاولة إحكام السيطرة على الوعي اليومي، بشلّ قدرة النقد فيه. والنقد يكون بتمييز النقيض من النقيض، وبإقامة الحد الفاصل بينهما، لا في حقل المعرفة وحدها، بل في شتى حقول الصراع الطبقي. فإذا تساوى النقيض بالنقيض، وتماثل به، فامّحى الحد هذا بينهما، فقد الوعي كل قدرة على النقد، واستسلم للفكر المسيطر. هذه هي الوظيفة التي يقوم بها الفكر العدمي. لكنه يقوم بها، في هذا النص، باسم الدفاع عن المعرفة العلمية، ضد المعرفة الايديولوجية. وهذا أمر طريف جداً، لأنه دفاع عن المعرفة العلمية ـ أو هكذا يبدو ـ إنما من موقع الهجوم على «النظام المعرفي». وكل من عنده بعض الإلمام بالمقومات الأولى للفكر العلمي يعلم أن علمية الفكر تكمن، بالضبط، في أنه **فكر نظامي**. أو قل، بتعبير أدق، إن وجود الفكر العلمي في **نظام معرفي** هو شرط أساسي لوجوده **النظري** كفكر علمي. فالهجوم على النظام المعرفي، أي على انبناء الفكر وتماسكه الداخلي في نظام هو شبكة مترابطة من العلاقات المفهومية الاستخلاصية التي تحدد للفكر فضاءه النظري، هو هجوم على علمية الفكر نفسها. ليس دفاعاً عن المعرفة العلمية ذلك الدفاع الذي يقوم به فكر يرفض هذه المعرفة التي يدعي الدفاع عنها، برفضه الوجود النظامي للمعرفة، أو وجودها كنظام معرفي، أي وجودها في نظرية متماسكة. بل إنه، برفضه هذا، يرفض العلم والعقل معاً. لهذا نراه يقيم، على امتداد تاريخ الفكر العربي، تناقضاً يتكرر بتكرار جوهر هذا الفكر، أو بتكرار هذا الفكر كجوهر، بين ما يسميه، باحتقار، «النظام المعرفي الايديولوجي المغلق»، وبين «جميع التطلعات المعرفية التي تمت في تاريخنا بمقارنات تجريبية، أو حدسية انبثاقية»[٥٠]. إنه، باختصار، يستعيد تناقضاً كانت تقيمه الفلسفة

(٥٠) المصدر نفسه.

القديمة[٥١] **بين الحدس والعقل**، ويقرأ، في ضوئه، تاريخ الفكر العربي، في ماضيه وحاضره. فللحدس الانفتاح، أو الانبثاق المعرفي، وللعقل الانغلاق. لأن العقل **نظامي**. للحدس، وبالحدس، المعرفة. وللعقل الايديولوجية.

لا ينفرد صاحب هذا النص بالهجوم على العقل ونظاميته. فالفكرة هذه قديمة تتجدد بتجدد الشروط التاريخية التي يظهر فيها الفكر العدمي في الفكر اليومي. لهذا نراها تتكرر في كتابات يومية تتكرر متشابهة، برغم اختلاف تواقيعها أو كاتبيها، كأنها أصداء بعضها البعض. وهذا نص يؤكد ما نقول: « يأتي المثقف إلى الحدث أو السياسة أو القصيدة، ينزع عنها ما علق بها من ماء وأعشاب وأشياء أخرى ويبدأ التحليل. العالم موضوعة التحاليل، والعقل مسطرة مرقمة. إنها كتابة مملة وقراءة مملة حين يكون المنهج أباً أو سيداً؛ يقع على التفاصيل فيذيبها (...) يحضر المنهج سيداً على العالم وعلى الظاهرات. إنه أقوى من الحضور الحي للموضوعات والمعضلات؛ إنه يرفض تمرد العناصر على الانصياع، ويدرجها في سلطة الترتيب والتناسق (...) إن هذا الفكر، بتحصنه في كليته، يقي العالم الخارجي من الإيغال في تفتته الراهن. إنه فكر ممتلىء غبطة لأن ما يصيب العالم من حوله لا يصيبه، فلم يزل، رغم الأعاصير والهزات الأرضية، كما كان في سابق عهده، متماسكاً وكونياً ولم تداخله ريبة »[٥٢]. ماذا نقول في هذا الهجوم على الثقافة والمثقف يقوم به « مثقفو » الفكر اليومي؟ ماذا نقول في مثل هذا « الفكر »، وقد راج في الآونة الأخيرة، بفضل بعض المؤسسات الصحافية التي كرّست وجوده المؤسسي حتى بات يظن نفسه بالفعل فكراً؟ لا نظلمه إن قلنا فيه إنه فكر ظلامي. بل أكثر من ذلك: إنه فكر أحمق. يكره التحليل والفهم والوعي ويحقد على العقل وعلى كل معرفة. لا يريد الفكر منهجاً. لا يريد له انبناء وتماسكاً. يريد له التصدّع والانهيار، حتى تبقى أشياء العالم بلا أسئلة، مفتته في ذرات من التفاصيل لا

---

(٥١) وبعض التيارات اللاعقلانية في الفلسفة الحديثة أيضاً، كالتيار البرغسوني مثلاً.

(٥٢) حسن داوود، السفير، ٨ / ٦ / ١٩٨٠

ناظم لها، والمشكلات بلا حلول أو أجوبة. لا علاقة لهذا « الفكر » بالفكر.

وهذا نص آخر شبيه بالذي سبقه، يقول فيه صاحبه، في كلامه على « المتكلم والغائب في نص الحرب » ما يلي: « .. البرنامج » يفترض أن في الحرب قصدية وغائية متلازمتين لا يدركان إن نحن بقينا في حوزة التراكم اليومي للوقائع. كما لا ندرك الوقائع إلا إذا شوهدت مرصوفة على خط نظر ينطلق من خارجها. من غايات مفترضة لها وأهداف مزعومة. لوحة الأهداف هذه المرة ليست قبلية، وإن أمكن إدراكها من قبل. فالتاريخ كما يُرى هنا ممكن القراءة ولكن من خواتم متوخاة، لا من أصول ماضية. ذلك ما يرده مفهوماً معقولاً. وإن بدا إبّان حدوثه وتصيره مستغلقاً عشوائياً. المعنى هنا أيضاً مجلوب من الخارج. وهو معنى موجز قصير مضغوط لا يتناسب مع طول ما يزعم أنه يفسره. ومع إسهابه واسترساله. فما في الأحداث من سيولة وتراكم وفوران يضيع في التفسير، الذي يخرج رتيباً مختصراً جافاً مبسطاً »[٥٣].

من سياق النص نفهم أن الكلام فيه يجري، لا على « البرنامج » بالمطلق، بل على برنامج سياسي ـ نظري معيّن هو برنامج الحركة الوطنية اللبنانية، وبالتحديد، برنامج الشيوعيين في الحركة الوطنية. والنقد في النص موجّه إلى هذا البرنامج، بلهجة تريد لنفسها أن تكون ساخرة، وإلى الفكر الذي يحكمه. لا نريد مناقشة هذا النص بكامله، ولا نريد مناقشة موقفه من الحرب الأهلية في لبنان. غرضنا من إثباته أن نبيّن موقفه من العقل التاريخي في علاقته بهذه الحرب. يأخذ النص على هذا العقل الذي هو موضوع النقد فيه، كونه تفسيرياً ـ أي، بالضبط، **مادياً** ـ ويأخذ على هذا التفسير كونه « لا يتناسب مع **طول** ما يزعم أنه يفسره ». يستوقفنا هذا القول ولا نفهم معناه. ماذا يقصد صاحب النص بـ « الطول »؟ ولماذا السكوت عن العرض؟ هل يعني هذا السكوت أن التفسير يتناسب مع عرض ما يزعم أنه يفسره، ولا يتناسب مع طوله؟ كأني بصاحب النص قد رصف الأحداث في الواقع ورصف الكلمات في التفسير،

---

(٥٣) عباس بيضون، السفير ٢٨ / ١٢ / ٨٠.

وقابل الأولى بالثانية وقاسها عليها، فبلغت من الطول حداً يتخطى طول الثانية بأمتار ـ أو كيلومترات، ربما ـ كبرى، فـرفـض التفـاوت بينهما وحكـم على التفسير بالتقصير وطالبه بإطالة نفسه. يضحكنا هذا القول، ونعجب لجرأة قائله. يأتي الكلام، في هذا النص كما في نصوص سابقة، ثرثاراً، يتحزّب لفوضى الأحداث ضد العقل ـ وفي هذا تجريبية مفجعة ـ ويرفض علمية المعرفة وتنظيمها الظاهرات والأحداث تنظيماً عقلانياً، به يكون التفسير، ولا يكون بدونه. الواقع، دوماً، أغنى من المعرفة، والحياة دوماً أغنى من الفكر. هذا أمر بدهي. لذا، كان للمعرفة، بالضرورة، طابع تاريخي، وللفكر أيضاً. لكن هذا لا يقود إلى تعطيل المعرفة والفكر إلا في ظلاميّة يتبناها فكر عدمي.

ويستوقفنا في النص هذا القول: « المعنى هنا أيضاً مجلوب من الخارج ». ما هو هذا « الخارج » الذي منه يأتي المعنى؟ نقرأ النص ولا نجد فيه جواباً واضحاً. لكننا نفهم من سياقه أن « الخارج » هذا هو الفكر نفسه، أو قل إنه الفكر الذي يحكم « البرنامج »، وينظر في الوقائع « من خارجها ». يحتمل هذا القول معنيين مترابطين: الأول يذكّرنا بمبدأ تجريبي هو القائل بضرورة أن يترك الكلام للوقائع، أو الأحداث، نفسها حتى تنطق بلغتها التي هي لغة « تراكمها اليومي »، دون أي توسط من الفكر أو من أدواته. فالوقائع ليست بحاجة إلى أي فكر يستنطقها، ما دام معناها ظاهراً فيها بشكل مباشر للعين المجردة، والعين هذه ليست بحاجة إلى أي مفهوم نظري تستعين به على معرفة الوقائع، ما دامت المعرفة، بحسب ذلك المبدأ التجريبي، تتم بالرصد وحده. وفي هذا إلغاء صريح لدور الفكر ونشاطه النظري في المعرفة؛ بل إن في هذا إلغاء للتفسير العلمي نفسه، باسم الحفاظ على ما يسميـه صـاحـب ذلـك النـص، في لغتـه الإنشائية، « سيولة الأحداث وتراكمها وفـورانها ». أمـا المعنـى الثـاني الذي يحتمله ذلك القول فهو أن المعنى الذي يعطيه فكر « البرنامج » للتاريخ وللوقائع في الحرب الأهلية إنما هو « مجلوب من الخارج »، لأن هذا الفكر نفسه هو من خارج هذا التاريخ ووقائعه، من حيث هو، بالتحديد، فكر ماركسي، أو فكر الشيوعيين في برنامجهم. إنه « الخارج »، لأنه، بالضبط، فكر غربي. هـذا مـا

يؤكده صاحب النص في نص آخر له، يساوي فيه بين الفكر الليبرالي ـ أي البرجوازي ـ والفكر الماركسي ـ أي البروليتاري ـ، من حيث أن الاثنين عنده وجهان من فكر واحد هو الفكر **الغربي،** في قوله، مثلاً: « ... في الطرح الليبرالي والماركسي... نرى أنفسنا في صفحة من التاريخ الغربي هي بين صفحاته الأخيرة »(٥٤). سنعود، لاحقاً، إلى هذا النص الذي نكتفي، الآن، باثبات هذه الجملة منه، تأييداً لما نذهب إليه في فهمنا النص السابق.

وهذا نص آخر تتكرر فيه الفكرة إياها: « هنا جرثومة الحضارة الغربية. النظام الفكري. الفكر الذي ينبني في نظام »(٥٥). باسم الشرق هنا يجري الهجوم على الفكر النظامي، وبالتالي، على العقل نفسه. أما فكرة الشرق وعلاقته بالغرب، فهذا ما سنناقشه في هذا البحث لاحقاً. ما يهمنا الآن، هو أن هذا الذي ينعته كاتب النص بـ « جرثومة الحضارة الغربية »، والذي يرى فيه احتكاراً للغرب وفكره، أو حضارته، إنما هو، في الحقيقة، ملازم للفكر في وظيفته المعرفية، سواء أكان هذا الفكر غربياً أم شرقياً أم شمالياً أم جنوبياً. ثم لاحظوا في النص كلمة « الجرثومة » ـ أي الميكروب ـ فهي تدل على أن نظامية الفكر مرض غربي أصاب الفكر العربي، ولا بد لهذا الفكر من التطهر منه حتى يبقى فكراً شرقياً خالصاً. فللشرق الطُهر، وللغرب النجاسة. هل نسي أتباع هذا الفكر العدمي الذي استحال، بفضل أتباعه من كتبة الفكر اليومي، فكراً ظلامياً، أن الفكر العربي عند من كان ينتج فكراً وينتج معرفة، كابن رشد أو ابن خلدون، أو حتى عند كبار المتصوفين من أمثال ابن عربي، هو فكر نظامي؟ وهل بإمكان الفكر، في وظيفته المعرفية، أن يكون غير ذلك؟ ينبني العمل الفكري، في شتى مجالاته، في العلوم الطبيعية كما في الأدب أو المسرح أو الشعر أو غير ذلك، حجراً حجراً ليقوم في عمارة هي نظامه الداخلي، فإذا انهار هذا النظام انهار بناء الفكر بكامله، وصار الفكر سديماً أو رماداً. لعل

---

(٥٤) عباس بيضون، السفير ٩ / ١ / ٧٩.

(٥٥) عباس بيضون، السفير، ٦ / ٧ / ١٩٨٠.

كلمة « النظام » هي السبب في علة هؤلاء الذين باتوا ينتفضون غيظاً أو نفياً أو رفضاً، كلما سمعوا هذه الكلمة، حتى لو أتت في مجال الكلام على الفكر العلمي، أو الفكر الثوري. كأنها قشرة موز ينزلقون عليها من النقيض إلى النقيض، بلا تمييز بين النقيضين، في مجال الفكر أو في مجال السياسة، بحيث يتساوى عندهم الاثنان برفض الاثنين معاً، كما في رفض الفكر الرجعي ونقيضه الفكر الثوري، برفض الوجود النظامي للاثنين، أو كما في رفض النظام البرجوازي والنظام الاشتراكي، برفض « النظام » في الاثنين. لكن في هذا الرفض انزلاقاً فعلياً إلى مواقع الفكر المسيطر والنظام المسيطر، لأن فيه، بالتحديد، رفضاً للنقيض الثوري ولصراعه ضد النقيض المسيطر. هكذا يحل محل الصراع الطبقي التاريخي، في الفكر أو في السياسة، صراع غيبي بين الجمع والفرد ـ أو المفرد ـ، بين النظام وعدمه، بين الفكر وعدمه.

## في نقد العلاقة الخارجية بين العلم والايديولوجية

في ضوء هذه العلاقة الغيبية تفهم تلك العلاقة التي أقيمت بين العلم والايديولوجية، فلا العلم هو العلم فيها، ولا الايديولوجية هي الايديولوجية. من سياق النص نفهم أن العلاقة بين الطرفين، لانها غيبية، هي علاقة خارجية: المعرفة العلمية فيها هي معرفة خالصة، أي مطلقة، لا تشوبها أي ايديولوجية، والايديولوجية فيها هي ايديولوجية خالصة لا تشوبها أي معرفة. لا الأولى تتضمن ايديولوجية، ولا الثانية تتضمن معرفة. ولا طابع تاريخياً، بالتالي، للمعرفة، لأنها ليس لها طابع اجتماعي، فطابعها الاجتماعي هذا هو طابعها الطبقي نفسه. إما أن تكون المعرفة، بتعبير آخر، **معرفة**؛ وإما أن تكون **لا معرفة**. وهي **مطلقة** في الحالتين: في حالة الوجود، وفي حالة العدم. إنه التناقض الغيبي نفسه بين الوجود والعدم يسقطه هذا الفكر على العلاقة بين العلم

والايديولوجية، فيستحيل العلم حدساً به تكون المعرفة مناهضة للعقل، وتستحيل الايديولوجية وهماً به يكون العقل مناهضاً للمعرفة. فالتناقض بين العلمي والايديولوجي قائم في المعرفة العلمية نفسها. ذلك أن موضوع المعرفة، في كل معرفة علمية، ليس معطى مباشراً، ولا هو واقع تجريبي سابق على نشاط الفكر في إنتاج معرفته. إنه، بالعكس، موضوع منتَجُ مفهومياً، أي نظرياً، وهو، لهذا، يختلف باختلاف مفهومه. هذا يعني، في تعبير آخر، أنه ذو طبيعة معرفية، لا تجريبية، وأن الايديولوجي في معرفته ملازم، بالتالي، للعلمي منها ملازمة النقيض لنقيضه في الواقع المعرفي الواحد، وأن التناقض فيه تناقض معرفي، لا جوهري، يُنتج بإنتاج ـ وفي إنتاج ـ الحد المعرفي الفاصل بين النقيضين في معرفته المنتجة. واستخلاصاً نقول إن الحد الفاصل هذا بين العلمي والايديولوجي في المعرفة العلمية يختلف باختلاف الشروط التاريخية المعرفية المحددة التي فيها أنتج. فهو، إذن، متغيّر بتغيّر هذه الشروط، مختلف باختلافها، فيها يُعاد إنتاجه، في إعادة إنتاج تلك المعرفة إعادةً متوسعة هي التي تمنعه من أن يكون فيها ثابتاً. إن إعادة الانتاج هذه تحويل مادي مستمر للمعرفة يصطدم بعوائق معرفية يتحرر منها في إيقاع هو إيقاع الثورات المعرفية. فالصراع، إذن، بين العلمي والايديولوجي في إعادة إنتاج المعرفة صراع مستمر بين قوى التغيير المعرفي الثوري وقوى الجمود والثبات والتماثل، يحتدم كلما اصطدم العلمي من المعرفة، في جديده المنتَج، بعوائق إيديولوجية هي، بالضبط، أنظمة معرفية. أما الأشياء والأحداث ومعانيها فهي، بالتالي، تختلف باختلاف مواقعها في هذا الصراع الذي هو، في طابعه الاجتماعي التاريخي، صراع طبقي في حقول المعرفة، لا بمعنى أن العلم ينحصر في فكر طبقة بعينها، بينما تنحصر الايديولوجية في فكر طبقة أخرى دون غيرها، كالطبقة المسيطرة مثلاً. بل بمعنى آخر أكثر تعقيداً هو، باختصار، أن سيرورة إنتاج المعرفة العلمية هي سيرورة **اجتماعية** تتحقق، كأي سيرورة إنتاج أخرى، في شروط تاريخية محددة، وفي **إطار علاقات ايديولوجية من الانتاج** محددة.

ليس هذا البحث مجالاً صالحاً لمعالجة هذا الموضوع. فلكل قول مقام. ومقام هذا البحث أن نكتفي بالإشارة إلى أن سيرورة إنتاج المعرفة العلمية تجري في حقل معرفي محدَّد ببنية **علاقات الانتاج الايديولوجية** التي فيها تتحقق هذه السيرورة. فحقل إنتاج المعرفة العلمية هو، إذن، حقل صراع طبقي بين مواقع ايديولوجية متناقضة. والمواقع هذه مواقع طبقية، منها ما يعيق إنتاج تلك المعرفة، ومنها ما يستثيرها، بحسب الشروط التاريخية الخاصة بتطور البنية الاجتماعية القائمة. ولا تنتج معرفة، حتى لو كانت علمية، إلا من موقع إيديولوجي محدد، وفي إطار تاريخي محدد بعلاقات إنتاج إيديولوجية محددة. لذا كان الصراع قائماً، في إنتاج كل معرفة، بين العلمي والايديولوجي، إذا كانت المعرفة هذه علمية، أو بين الأدبي والايديولوجي، إذا كانت أدبية، إلخ... وتختلف حركة هذا الصراع في إنتاج المعرفة باختلاف الطابع الطبقي الخاص بهذا الايديولوجي الذي هو طرف في الصراع. وتختلف أيضاً باختلاف الموقع الايديولوجي الذي منه تنتج هذه المعرفة. ففي أزمة البرجوازية ونظامها، على الصعيد العالمي، وفي إطار كل بلد بحسب شروطه التاريخية الخاصة، يمكن القول إن ايديولوجية هذه الطبقة المسيطرة باتت عائقاً، لا لتطور إنتاج المعرفة العلمية وحدها، بل لتطور إنتاج سائر المعارف والفنون. ومن الخطأ الفادح أن نرى في ايديولوجية الطبقة الثورية النقيض، أي الطبقة العاملة، عائقاً لهذا التطور. فهذه الطبقة تجد مصلحتها الطبقية نفسها في تحرير العلوم والفنون، وفي تحرير قوى الانتاج الاجتماعية كلها. هذا لا يعني، بالطبع، أن إيديولوجيتها الطبقية هي **العلم** نفسه، في شتى حقوله. فالعلم ليس فعلاً إيمانياً. لكن هذا يعني أن الموقع الذي تحتله هذه الطبقة في علاقات الانتاج المادية هو موقع التحويل الثوري لهذه العلاقات، وأن الموقع الذي تحتله إيديولوجيتها في علاقات الانتاج الايديولوجية هو أيضاً موقع تحويلها الثوري، أي الموقع الذي منه يجري تحرير الفكر والمعرفة من سيطرة الفكر المسيطر الكابح لتطورهما.

أما ذلك الفكر الذي يريد لنفسه موقع الصفر في العلاقات الايديولوجية لانتاج المعارف، أي أن يكون خارج المواقع كلها، رافضاً لها، فهو فكر ينتج

صفراً، أي لا شيء سوى الرماد. فيبقى الفكر المسيطر مسيطراً، يسعفه في تجديد أزمة سيطرته فكر يلغي، بالوهم، نقيضه الثوري. لا يشكل عدم الفكر، أو فراغه، خطراً على سيطرة الفكر المسيطر. كالرماد لا يشكل خطراً على نظام قائم، حتى لو كان بناؤه متداعياً. الخطر يأتي من فكر نقيض قادر، من موقعه الايديولوجي الطبقي، على نقض هذا الفكر المسيطر في ممارسة علمية، أي ثورية، للصراع الايديولوجي، هي ممارسة إنتاج معرفي. ولا تنتج معرفة إلا بنقض هذا الفكر المسيطر الذي يستميت، في أزمة سيطرته الطبقية، في البحث عن أفكار حليفة تقدم له أشكالاً يتجدد فيها. من هذه الأشكال ما نحن بصدد نقضه، في نقد فكر عدمي يهيء، من حيث يدري أو لا يدري، في وجوده المؤسسي نفسه، لاستسلام الوعي اليومي لسيطرة الايديولوجية المسيطرة.

## النقد من موقع اللاموقع ليس نقداً

قلنا إن استسلام هذا الوعي يكون بشلّ قدرته على النقد، أي بشلّ قدرته على تمييز الحد المعرفي الفاصل بين فكر وفكر، أو بين موقع وآخر من مواقع هذا الفكر أو ذاك في الحقل المعرفي الذي فيه تنتج المعارف في إطار محدد من علاقات إنتاج إيديولوجية محددة. هذا يعني أن كل قراءة هي، بالضرورة، قراءة من موقع إيديولوجي محدد. ككل كتابة أيضاً. القراءة، كالكتابة، واللغة نفسها في الاثنتين، هي إذن حقل لصراع إيديولوجي، أي لصراع طبقي، في الحقل المعرفي نفسه، بين مواقع وممارسات إيديولوجية متصارعة. فالنقد ممكن لأن المواقع هذه مختلفة، وباختلافها يختلف من موقع لآخر، كاختلاف النقد، مثلاً، من موقع الفكر البرجوازي عنه من موقع فكر الطبقة العاملة. أما الفكر الذي يلغي التناقض والاختلاف بين هذه المواقع، أو يطمح، بالوهم، إلى إلغائها، فهو ليس بفكر نقدي، وإن ادّعى النقد. وهو بالفعل

يدّعيه، بل يتوهم ويوهم بأن للنقد عنده طابعاً جذرياً شاملاً، لأنه نقد، من موقع الصفر. للنقيضين معاً، أي لما يسميه «الثقافة السائدة» و «الثقافة المعارضة»[٥٦]. «الخلل» في هاتين الثقافتين، كما رأينا سابقاً، هو في «تسييس

---

(٥٦) تتكرر هذه الفكرة في نصوص كثيرة موقعة بأسماء مختلفة. مثلاً في هذا النص: «يأتي انهيار الهيمنة الايديولوجية في المجتمع، وكأنه انهيار مزدوج وشامل. من جهة أولى، تتساقط الايديولوجية المسيطرة (...) التي كانت تحمل في داخلها غلبة طائفية واجتماعية (...) ومن جهة ثانية، تبدو إيديولوجية المعارضة وكأنها في المأزق هي أيضاً...» ثم يتكلم صاحب هذا النص على «... تحول ثقافة المعارضة الى ما يشبه ثقافة السلطة المقلوبة» **الياس خوري، السفير**، ١ / ٦ / ١٩٨٠. ندوّن على هذا النص الملاحظات السريعة التالية:

**أولاً**، لا طابع طبقياً محدداً للايديولوجية المسيطرة غير القول إنها تحمل «غلبة طائفية واجتماعية». أما كلمة «الطائفية»، ففيها من الالتباس ما يدل على أن تلك الايديولوجية المسيطرة ليست إيديولوجية البرجوازية، بل هي إيديولوجية «الطائفة» الغالبة، لا سيما أن الكاتب يعود في سياق المقال فينعتها بـ «الايديولوجية الغالبة»، أي المارونية. وفي هذا القول انزلاق واضح إلى مواقع الفكر الطائفي. وأما كلمة «الاجتماعية» فلا تعني شيئاً محدداً، بل تتضمن مزيداً من الابهام.

**ثانياً**، كذلك، لا طابع طبقياً يميز إيديولوجية المعارضة. واللغة، هنا، تستند، ضمنياً إلى التمييز بين السلطة بالمطلق، والمعارضة كمعارضة للسلطة بما هي سلطة، أي بغضّ النظر عن الطابع الطبقي الخاص بالاثنتين. السلطة، في هذا النص، تتميز بذاتها، كجوهر. والمعارضة هي معارضة قياساً على علاقتها بالسلطة، من موقع رفضها كسلطة. ألا يذكّر هذا القول بالفكر الفوضوي؟.

**ثالثاً**، السلطة والمعارضة في خانة واحدة، ولا فرق بين الاثنتين.

وهذا نص آخر يستعيد الفكرة نفسها: «السلطة الحاكمة وسلطة المعارضة عندنا هما من الطينة نفسها، كذلك فمثقف الأولى هو من طينة مثقف الثانية». **محمد فرحات**، السفير، ٨ / ١٠ / ١٩٨٠. المثقف إذن، هو دوماً مثقف سلطة، إلاّ إذ كان هامشياً، لأن السلطة، في جوهرها، واحدة، لا فرق فيها بين سلطة برجوازية أو سلطة بروليتارية ثورية. انظر أيضاً، **عباس بيضون**، مثلاً في قوله:=

= « مثل هذا التفسير [ أي تفسير الحرب الأهلية في لبنان، بحسب ما يسميه صاحب النص « البرنامج » ـ راجع هامش ٥٣ ]، يحتكر ما يبدو أنه تحكيم العقل، وما يبدو أنه ملكة العلم. كما أنه يحتكر بدرجة ثابتة السوسيولوجيا والسياسة والفلسفة... وأبعد من ذلك البحث والتحليل والجدل. أي بكلمة موجزة: يكاد يحتكر الثقافة. لكن ذلك الامتياز ـ وهو امتياز يرفع مثل هذا الفكر بسرعة إلى صعيد الثقافة السائدة، لا يمكن أن يمرّ من غير نقد. فالحرب قد رفعت هذا فكر إلى مكانه في سلطة أكيدة، وبات عليه أن يدافع عن نفسه بأسلحة السلطة (المعرفة كسلطة)... التعميم، المحافظة، التماسك المغلق، التبسيط والاختزال. لذا بدا أن هده القدرة على الجواب تتصل قبل كل شيء بهذا الاحتكار للثقافة (الموضوعية، العلم، العقل، المنهج) وأن الجواب في حزمه وقطعيته ومفارقته للموضوع المطروح عليه، إنما يشير إلى موقع للمعرفة، ليس بعيداً البتة عن السلطة. البرنامج جواب متكامل». **السفير** ٢٨ / ١٢ / ١٩٨٠.

ينقد صاحب هذا النص فكراً لا يحدد، في الظاهر، هويته، بينما هو ينقد، في الحقيقة، الفكر الماركسي بالذات، وموقفه من الحرب الأهلية في لبنان. يأخذ على هذا الفكر « احتكاره » العقل والعلم والموضوعية والمنهج، أي الثقافة بكاملها. ويرى هذا « الاحتكار » في قدرة هذا الفكر على الجواب عن أسئلة يطرحها واقع الحرب الأهلية في لبنان، أو بتعبير آخر، في قدرته على **تفسير** هذا الواقع وحركة التاريخ فيه. عجيب أمر هذا النقد الذي يرى في قدرة الفكر على التفسير عيباً، كأن على الفكر أن يثبت عجزه عن التفسير حتى يحظى باحترام مثل هذا النقد الذي، لو كان علينا أن نقول فيه ما يميّزه، لقلنا إنه ينزع، بمنطق الفكر الذي يحكمه ـ وهو منطق تجريبي / عدمي ـ إلى تغليب الجهل على المعرفة. صحيح إذن ما يقوله صاحب النص في الفكر الذي ينقد، حين يقول إن « الحرب قد رفعت هذا الفكر إلى مكانه في سلطة أكيدة ». لكنه نسي أن يقول إن سلطة هذا الفكر هي، في ممارستها إنتاج المعرفة، **سلطة على الجهل**، وسلطة ضد سلطة الايديولوجية البرجوازية المسيطرة. نستدرك ونقول: ليس في الأمر نسيٌ، بل فيه تكرار لمقولة راجت في صفحات الفكر اليومي، فاختصرها صاحب النص في كلمتين وضعهما بين هلالين: (المعرفة كسلطة)، فأتى اختصاره لها على قدر إلمامه بها، فتحكّمتْ بنصه وقادته إلى حيث هي في تأكيدها أن السلطة واحدة، لا

الكلام». و «تسييس الكلام» يعني، بالضبط، أن يكون للكلام موقع محدد في حقل العلاقات الايديولوجية، أي في الحقل الايديولوجي للصراع الطبقي. وهذا ما يرفضه الفكر العدمي، لأنه ينطق، بالوهم، من خارج المواقع جميعاً. لكن النقد من موقع اللاموقع ليس نقداً. إنه، في أحسن الحالات، انزلاق مباشر إلى موقع الفكر المسيطر. هكذا يقع هذا الفكر ضحية وهمه، ويحضّ الآخرين على الوقوع فيه، فيسهم في تأمين تجدد سيطرة الايديولوجية المسيطرة التي به، أو قل، بالأحرى، فيه تتجدد.

لا نتهم هذا الفكر بما ليس فيه، بل نبيّن له منزلقاته. مثلاً، في هذا النص:

---

= فرق فيها بين نقيض ونقيض، سواء في المعرفة أم في السياسة. واضحٌ هذا في صياغة النص نفسه. مثلاً، في هذا القول: «فالحرب قد رفعت هذا الفكر إلى مكانه في **سلطة** أكيدة، وبات عليه أن يدافع عن نفسه بأسلحة **السلطة**». نؤكد بالأسود هاتين الكلمتين لنشير إلى فارق أساسي بينهما هو الذي يغيّبه النص، فينزلق، بهذا التغييب نفسه، إلى مواقع الايديولوجية البرجوازية المسيطرة. أن يكون للفكر الذي هو في النص موضوع النقد، **سلطة**، هي سلطته المعرفية، شيء؛ وان تكون سلطته هذه هي **السلطة**، شيء آخر. ولا يصح الخلط بين الحالتين، كما يفعل صاحب النص في نصه، بكلامه، في الحالة الأولى، على «**سلطة**» ـ بدون «الـ» التعريف ـ، وبانزلاقه إلى الكلام، في الحالة الثانية، على «**السلطة**» بالمطلق مع «الـ» التعريف، كأن الأولى هي هي الثانية. وهي، في الحقيقة ليست كذلك، إلاّ في البنيوية الثقافية الفوكوية (نسبة إلى فوكو) التي هي صاحبة تلك المقولة التي تلغي في الفكر التناقض بين فكر برجوازي مسيطر وفكر ثوري نقيض هو هو الفكر الماركسي نفسه، فترفع الأولى إلى مطلق يستحيل فيه الفكر بالمطلق، كرفعها سلطة البرجوازية إلى مطلق تستحيل فيه السلطة بالمطلق. وأداتها اللغوية في عملية الغاء هذا التناقض **الطبقي** بين الاثنين، وبين الاثنتين، هي «الـ» التعريف التي بها يتجوهر الفكر وتتجوهر السلطة، في طموح البرجوازية المسيطرة إلى تأبيد فكرها وسلطتها الطبقيين. نكتفي بهذا القدر، ونردّ القارىء، لمزيد من التفصيل في نقد البنيوية الفوكوية، إلى مقالتنا حول «ماركس في «استشراق» ادوارد سعيد».

« ليس هناك أية قراءة بريئة، كل قراءة، مهما كانت حيادية، هي بمعنى ما إيديولوجية. ما أقصده هو أن القراءة لا يجوز أن تتم بمقاييس إيديولوجية مسبقة، منظوراً إليها كمقاييس نهائية واحدة »[٥٧]. صحيح هو القول، في النص، إن كل قراءة هي إيديولوجية. لكن بالمعنى الذي حددنا سابقاً، أي بمعنى أنها لا يمكن لها أن تكون إلاّ من موقع إيديولوجي محدد. لكن القول الذي يليه: « إن القراءة لا يجوز أن تتم بمقاييس إيديولوجية مسبقة »، هو قول مضطرب، لأنه يتنافى مع القول الأول. كما أنه يقود، عملياً، إلى رفض المنهج في القراءة، وبالتالي، إلى رفض النقد نفسه. يتأكد هذا الرفض إذا تابعنا قراءة النص. عن هذا السؤال الذي يلي مباشرة الجملة السابقة: « هل هذا يعني أن هناك قراءة لا إيديولوجية »؟ يجيب صاحب النص ـ والنص مقابلة صحافية أجريت معه ـ بقوله: « نعم ( ... ) والقراءة اللاإيديولوجية هي القراءة التي تتم **دون منظار إيديولوجي محدد**. طبعاً هذه عملية صعبة جداً تقتضي من القارىء **أن يتوحد بالنص** »[٥٨].

قلما نجد في الفكر اليومي تناقضاً صارخاً بين قولين في فقرة واحدة، ولكاتب واحد، مثل هذا التناقض الذي نجده في هذا النص. إنها، بالطبع، عادة في هذا الفكر أن يتناقض مع نفسه باستمرار، على طول الصفحات الثقافية وعرضها. لكن، ثمة مسافة زمانية تقوم غالباً بين قولين منه متناقضين، تتراوح، عند الكاتب الواحد، من عدة أيام، وأحياناً أقل، إلى عدة أشهر. أما أن يجتمع القولان المتناقضان في جملة واحدة، فهذا أمر نادر. كيف توجد قراءة لا إيديولوجية، بينما كل قراءة هي إيديولوجية؟ هذا سرّ نترك أمره لصاحب الأسرار، ونعود إلى القراءة « اللاإيديولوجية » لنرى ما هي، وهل هي بالفعل كذلك. صاحب النص يحددها بأنها « التي تتم دون منظار ايديولوجي محدد ». أي، بتعبير أوضح، دون **منهج** محدد، ومن موقع ليس بموقع، لأنه من خارج المواقع كلها. ولنفترض أن موقع الصفر هذا الذي لا وجود له، موجود بالفعل،

---

(٥٧) **أدونيس**، مقابلة صحافية في: السفير، ٥ / ٨ / ١٩٧٩.

(٥٨) المصدر نفسه.

وأن القراءة منه ممكنة. فهل هذه القراءة هي، كما يقول عنها صاحبها، « لا إيديولوجية »؟ وماذا يعني، بالتحديد، نفي هذا الطابع الايديولوجي عنها؟ هذا يعني « أن يتوحد القارىء بالنص »، أي ببساطة، أن يستسلم له ولإيديولوجيته استسلاماً كاملاً يشلّ فيه كل قدرة على النقد. هذا هو طموح الايديولوجية المسيطرة في النص، على اختلاف أشكاله وأنواعه: أن يخضع لها القارىء خضوعاً كلياً يتوحد فيه وعيه اليومي بها، فيفنى فيها، وتبقى هي المسيطرة دوماً، بلا رقيب أو نقيض، كأنها بالحق تنطق، والحق فيها مطلق. لذا يجب القول إن تلك القراءة « اللاإيديولوجية » هي، بالضبط، نموذج القراءة الايديولوجية من موقع الايديولوجية المسيطرة، ومن منظارها الطبقي بالذات. إنها قراءة **إيمانية**، والفكر الذي يقول بها ويدعو إليها فكر **سحري** يستبدل النقدي للعقل بسحر الكلمة. لكن مأزق الايديولوجية البرجوازية المسيطرة أن السحر لم يعد له فاعلية في زمن انهيار الكهانة. إنه زمن الفكر العلمي في عصر الثورات الاشتراكية.

## حركة الإنتقال الثوري والطابع اليومي للصراع

لا يكفي أن نقول في تمييز المرحلة التاريخية الراهنة التي يمر بها تطور مجتمعاتنا العربية إنها مرحلة انتقال هذه المجتمعات من الرأسمالية إلى الاشتراكية. فمنذ أن دخلت الرأسمالية في طور أزمتها العامة، بدخولها في تطورها الامبريالي، وبانتصار ثورة أوكتوبر الكبرى في مطلع هذا القرن، بات الطابع العام لتاريخ البشرية المعاصر طابع هذا الانتقال. لكنه انتقال يختلف، في آليته الداخلية، باختلاف الشروط التاريخية الخاصة بحركة الصراعات الطبقية في كل بنية اجتماعية محددة. وشروط هذه الحركة في بنياتنا الاجتماعية هي شروط حركة التحرر الوطني فيها. هذا ما أوضحناه في مجمل دراساتنا السابقة ـ مثلاً، حول نمط الإنتاج الكولونيالي، أو حول أسباب الحرب الأهلية في لبنان ـ

فأوضحنا، بذلك، أن الصراع الطبقي هو هو الصراع الوطني في بنياتنا الاجتماعية الكولونيالية، وأن آلية التحرر من الامبريالية هي هي آلية التحرر من الرأسمالية التبعية، ولا سبيل إلى الفصل بين الاثنين، أو بين الاثنتين، فحركة التحرر الوطني ليست حركة انتقال إلى مرحلة تاريخية قائمة بذاتها، سابقة على مرحلة الانتقال إلى الاشتراكية، ومستقلة عنها. إنها، بالعكس، حركة هذا الانتقال نفسه إلى الاشتراكية. والمراحل الممكنة التي قد تمر بها هي مراحل هذا الانتقال الذي تحكمه سيرورة معقدة تختلف مراحلها باختلاف تلك الشروط التي أشرنا إليها. هذا يعني، بتعبير آخر، أن تمرحل حركة التحرر الوطني هو هو تمرحل الانتقال إلى الاشتراكية، لأن هاتين الحركتين حركة واحدة تخضع لسيرورة واحدة هي سيرورة هذا الانتقال في حركة التحرر الوطني. ما نريد أن نؤكده في هذا المجال - إذ لا ضرورة للتكرار، فبإمكان القارىء، إذا شاء مزيداً من التحليل، أن يرجع إلى تلك الدراسات - هو أن المرحلة التاريخية الراهنة التي ميّزناها بالقول إنها مرحلة الضرورة السياسية في أن تحتل الطبقة العاملة موقع القيادة الطبقية في حركة التحرر الوطني، هي الإطار الذي يتحرك فيه الصراع الطبقي في هذه الحركة كصراع بين القوى المعادية للامبريالية - وهي نفسها قوى الانتقال إلى الاشتراكية - وبين القوى الرجعية التي هي، في ارتباطها التبعي بالامبريالية، القوى المناهضة للاشتراكية ولعملية الانتقال إليها. فموضوع الصراع هو، إذن، هذا الانتقال بالذات. وهو كذلك، لأنه مطروح فعلياً على بساط البحث في جدول أعمال الممارسات السياسية الطبقية المتصارعة، لا سيا بعد تكرر الفشل التاريخي للبرجوازيات العربية جميعها، ولأنظمتها المتشابهة، في تحقيق مهمات التحرر الوطني، وبعد إصرار بعض القوى الثورية، بما فيها أحزاب شيوعية، على السير في نهج سياسي خاطىء يحول دون وصول الطبقة العاملة إلى موقعها الطبقي الطبيعي في قيادة الحركة الثورية، ويعيق، بالتالي، تطور هذه الحركة. طبيعي جداً أن يحتدم الصراع الايديولوجي باحتدام الصراع الطبقي في هذه المرحلة الحاسمة، وأن تثار جملة من القضايا الفكرية التي لها علاقة، بأشكال مختلفة، بسيرورة الحركة الثورية، مهما ابتعدت، في الظاهر، عنها. وطبيعي أيضاً، للأسباب نفسها، أن يأخذ هذا

الصراع بين المواقع الفكرية المختلفة، والمواقف المتباينة من قضايا هذه المرحلة، **طابعاً يومياً** هو، بحد ذاته، دليل على أن المعركة التي تخوضها القوى الوطنية في الساحة اللبنانية، من حيث هي، بالضبط، معركة الديمقراطية ضد الفاشية، ترتسم ـ في تعقد شروطها التاريخية، وترابط مفاصل آليتها الداخلية، في سيرورة الانتقال الثوري إلى الاشتراكية، في حركة التحرر الوطني العربية. والفكر الماركسي هو فكر هذا الانتقال الثوري. فهو، إذن، الطرف الرئيسي في الصراع الفكري، بالنسبة إليه تتحدد الأفكار الأخرى، سواء في صراعها ضده، أو في ائتلافها معه، أو في اقترابها منه أو ابتعادها عنه. وهي، في هذا الصراع، تحاول جاهدة أن تظهر مظهر البديل، بنسب وأشكال تتفاوت بتفاوت مواقع الفئات الاجتماعية الوسطية من الطبقة العاملة، في الحركة العامة للصراع الطبقي. فالبرجوازية استنفدت قدرتها على تجديد فكرها، منذ أن دخل نظام سيطرتها الطبقية في أزمته العامة، فراحت تبحث في أفكار هذه الفئات الوسطية عن أشكال لصراعها ضد الفكر الثوري، وتستنجد بها في تجديد فكرها. لذا يمكن القول إن المعركة التي يخوضها الفكر الثوري ضد إيديولوجية البرجوازية المسيطرة هي أيضاً، بل بالدرجة الأولى، معركة ضد هذه الأفكار التي بها تنزلق تلك الفئات الوسطية إلى مواقع البرجوازية في حقل الصراع الطبقي، مع أن مصالحها الطبقية بالذات تفرض عليها، موضوعياً، ضرورة التحرر والانتقال من تلك المواقع إلى مواقع الطبقة العاملة. وسيرورة الانتقال الثوري إلى الاشتراكية نفسها تجد شرطاً أساسياً من شروطها في تحقيق هذه الضرورة. هذا ما يدفعنا إلى خوض هذه المعركة الايديولوجية في نقد الفكر اليومي.



## القسم الثالث

# تيار الفكر اللابس
# وجه الفكر الظلامي



## تمايز
## وموقع واحد

تركز النقد، حتى الآن، على تيار واحد من تيارات هذا الفكر، هو الذي سميناه تيار الفكر اللابس وجه الفكر العدمي. لكن، ثمة تيار فكري آخر احتل، على مدار السنوات الماضية، حيّزاً واسعاً من الصفحات الثقافية اليومية، هو تيار **الفكر الظلامي**. لأسباب كثيرة سنراها في حينه، نميّز بين هذين التيارين، برغم ما بينهما من تداخل يبلغ، أحياناً، حدّ الانصهار في منطق واحد من الفكر يحكم الاثنين معاً. وتفسير هذا أن الموقع الايديولوجي للتيارين واحد، لا من حيث هو موقع الفئات الوسطية وحسب، بل في تناقضه أيضاً مع موقع الطبقة العاملة، وفي انزلاقه إلى مواقع الايديولوجية البرجوازية المسيطرة. على تربة هذه الايديولوجية يلتقي هذان التياران، وغيرهما أيضاً، في محاولة صدّ هجوم الفكر المادي الثوري على مواقع متصدعة يحتلها فكر برجوازي لم يعد قادراً على الظهور مظهر الفكر «القومي»، بعد أن نفضت البرجوازية يديها من القضية «القومية»، وراحت تمارس خيانة هذه القضية يومياً، بأشكال مختلفة، من موقعها الطبقي نفسه في قيادة حركة التحرر الوطني. لقد حاولت هذه الطبقة، وما زالت تحاول إظهار مأزقها التاريخي كأنه

مأزق نقيضها الطبقي الذي هو الطبقة العاملة، وتحاول أيضاً إظهار أزمة فكرها كأنها أزمة الفكر الثوري. هنا يكمن دور التيارات الفكرية المستحدثة التي تستعين بها البرجوازية الكولونيالية ضد القوى الثورية وضد فكرها العلمي: في تبرئة البرجوازية واتهام هذا الفكر الماركسي بالعجز عن مقاربة واقعنا الاجتماعي المتميز من الواقع الاجتماعي الامبريالي، في انتماء الاثنين إلى نظام رأسمالي عالمي واحد. باسم «الخصوصية»، إذن، وما قد يتفرع منها من أسماء غريبة عجيبة، تدفع البرجوازية بتلك التيارات الفكرية إلى الخندق الأمامي في معركتها الايديولوجية ضد الفكر الماركسي. إنها تحسن تعيين الخصم وتحديد الهدف. لكن المنزلقين إلى مواقعها الطبقية من الذين يفكرون بفكرها، أو يستوون على تربته، من غير أن تكون مواقعهم الطبقية، بالضرورة، أو مواقع الفئات الوسيطة التي ينطقون باسمها، مواقعها ـ نعني البرجوازية ـ نقول إن هؤلاء يخطئون في تعيين الخصم وتحديد الهدف، فيقعون ضحية أوهامهم الطبقية التي تتولد في وعيهم، بحكم موقعهم الوسطي نفسه، وبحكم شتى انزلاقاتهم، في ممارسة الصراع الطبقي الايديولوجي السياسي، إلى مواقع البرجوازية.

هاكم على ما نقول هذا المثال:

## تغييب الراهن
## بتغييب شروطه

في سلسلة من المقالات بعنوان «تاريخ وعي أو سيرة ذاتية ايديولوجية ـ سياسية»[٥٩]، يحاول أحد ممثلي الفكر «القومي» أن ينظر في أسباب هزيمة حزيران، أي في أسباب هذا الحدث التاريخي الذي يشكل منعطفاً في تطور

---

(٥٩) **ياسين الحافظ**، السفير، ٨ / ٦ / ١٩٧٨ و ١٢ / ٦ / ٧٨ و ٢٢ / ٧ / ، و ٢٥ / ٧ ، و ٢٦ / ٧ / ٧٨.

حركة التحرر الوطني العربية، من حيث هو يسلط ضوءاً ساطعاً على الأزمة التي وقعت فيها هذه الحركة بقيادة البرجوازيات العربية. نفهم من العنوان نفسه، ومن سياق البحث، أن ما يقوم به الكاتب في هذه المقالات هو مراجعة نقدية لتاريخ وعيه «القومي»، وإعادة نظر في تاريخ الواقع الاجتماعي في ضوء هذه المراجعة النقدية. إنه يقوم، بتعبير آخر، بنقد للفكر «القومي» هو نقد ذاتي له. وفي هذا جرأة تسجّل لصاحبها. لكنه نقد من موقع الفكر «القومي» نفسه. وهذا ما يشلّ في الفكر حركة النقد. أو قل إنه يرسم للنقد حدوداً هي حدود الفكر المنقود، فيزول مفعول النقد بإعادة تكريس هذا الفكر. لهذا النوع من النقد الذي ليس بنقد، وظيفة إيديولوجية يحددها موقع هذا الفكر في مجابهة الفكر النقيض الذي هو وحده قادر على النقد الفعلي، من موقعه النقيض في الحقل الايديولوجي. وظيفته الايديولوجية هذه تكمن، إذن، في محاولة تعطيل عملية النقد الفعلي، أي الثوري، من موقع الفكر النقيض.

نقرأ هذه المقالات فنرى الخط الفكري العام الذي يحكمها يرتسم من أول سطر فيها. يقول الكاتب: «منذ إحدى عشرة سنة ونحن موحلون في هزيمة هي فرع أو حلقة من الهزيمة الكبرى الطويلة» [٦٠]. ثم يتابع تحليله ويصل في نهايته إلى هذا الحكم: «الواقع أن السقوط العربي الذي لاحت نذره مع سقوط المعتزلة، أخذ يتوضح مع ارتداء التاريخ العربي سحنة مملوكية، أو لنقل مع وضع المجتمع العربي في قالب مملوكي. البعد التاريخي للتأخر العربي إنما يتمثل في هذا القاع المملوكي للمجتمع العربي الراهن» [٦١]. هزيمة حزيران ١٩٦٧ لا تجد شروطها وأسبابها في بنية النظام الاجتماعي القائم، وفي حركة الصراعات الطبقية فيه، بل تجدها في التاريخ العربي البعيد الذي يعود به الكاتب إلى ما قبل هذا النظام، وإلى ما قبل تكوّن علاقات الانتاج الرأسمالية وسيطرة البرجوازية فيه، وإلى ما قبل الامبريالية، أي بالتحديد، إلى أيام المعتزلة. فالهزيمة هذه فرع من أصل تمتد جذوره بعيداً في تاريخ هو تاريخ «السقوط العربي».

---

(٦٠) المصدر نفسه، ٧٨/٦/٨.

(٦١) المصدر نفسه.

والهزيمة هذه حلقة من « الهزيمة الكبرى الطويلة » التي هي هزيمة الانسان العربي، أو الحضارة العربية أمام « الأجنبي المرتزق في الجيوش الإسلامية »[٦٢]. هكذا ينكفىء النظر من الحاضر إلى الماضي في منهج هذا الفكر الذي يبحث في الواقع الراهن فيغيّبه بتغييبه شروطه المتميزة، ويردّه إلى ما يبدو له أنه أصله، « التاريخي ». والتاريخ عند هذا الفكر حركة خطّية مستمرة في حلقات، كل واحدة منها تكرر التي سبقتها، في تماثل يتجوهر فيه التاريخ، فتتأكد استمراريته في تكرار جوهره، لماذا النظر في الحاضر ما دام الحاضر هو الماضي، والماضي هو الأصل نفسه؟ بالأمس سقط العربي أمام الاجنبي، واليوم أيضاً يتكرر السقوط نفسه. فالتاريخ العربي هو، بحسب هذا الفكر « القومي »، تاريخ الصراع الدائم بين العربي والاجنبي، لا فرق في هذا بين مملوكي أو صهيوني أو أمبريالي. إنه الأجنبي، والأجنبي فقط. هكذا كان من ألف سنة، وهو الآن كما كان من قبل تماماً، كأن شيئاً لم يكن، وكأن التاريخ ما عرف، بعد، الرأسمالية أو الامبريالية أو ضرورة انتقاله من الرأسمالية إلى الاشتراكية، وواقع الصراع الطبقي في حركة هذا الانتقال، بين القوى الثورية والقوى المعادية للثورة. لا جديد في ذلك الصراع « القومي ». إنه واحد في جوهره، يتكرر، لا يتغير، إنه الصراع نفسه بين الذات والآخر، أو بين الشرق والغرب، كما يحلو للبعض أن يقول. بحسب هذا المنطق من الفكر، لا يتحدد الواقع الراهن بشروطه التاريخية المتميزة، بل بأصل هو منه الفرع، حتى لو كان بين الأصل والفرع مسافة عدة أزمان مختلفة من أنماط إنتاج مختلفة. الفرع، إذن، لا يتضمن أسبابه، وليس فيه مبدأ تفسيره. ولماذا إقحام مفاهيم غريبة، كنمط الانتاج، وعلاقات الانتاج، والصراع الطبقي، والعلاقة الامبريالية إلخ...، في تفسير مالا يفسره إلا أصله، أي « ... تقليد الاستبداد الشرقي المنبعث من جوف التاريخ »[٦٣]، أو « هذا القاع التاريخي »[٦٤] الذي يستدعيه

---

(٦٢) المصدر نفسه.

(٦٣) السفير، ١٩٧٨/٧/٢٥.

(٦٤) السفير، ١٩٧٨/٦/٨

الكاتب، ضد التاريخ نفسه، ليفسّر به واقع الأزمة في حركة التحرر الوطني العربية؟ «إذاً، في البحث عن أسباب الهزيمة، وبخاصة في البحث عن سبل تجاوزها، ينبغي ألا نقتصر على التحديد الطبقي، بل نذهب إلى التحديد التاريخي...»[٦٥]. والتحديد «التاريخي» هذا يكون باستدعاء ذلك «القاع» الذي فيه يكمن تفسير الحاضر. «في سياق تاريخي انهياري لعبت فيه جملة عوامل سياسية وعسكرية واقتصادية وايديولوجية سادت إيديولوجيا انهيارية (صاغها، على التوالي، الماوردي، الغزالي، ابن جماعة وابن تيمية) سوّغت الامتثالية: «نحن مع الفاتح» (ابن جماعة). «طاعة الحاكم واجبة» (الغزالي). وقننت الفرار: «أدوا إلى الحكام حقهم واسألوا الله حقكم» (ابن تيمية). وهكذا قولبت التيوقراطية العسكرية الفرد في عزوف ووداعة ورضى وانتظار»[٦٦]. هذا يعني، ببساطة، أن هزيمة حزيران لا تجد تفسيرها في الشروط الخاصة بواقع الأزمة في حركة التحرر الوطني العربية، بل في بنية الانسان العربي المتأصّلة في «هذا القاع التاريخي» الذي ينعته الكاتب في نهاية دراسته، بالمتخلف، فيستعيد في تفسيره مقولة «التخلف» التي هي مقولة إيديولوجية برجوازية بالية.

لا جديد في هذا القول. إنه قول يتكرر، بأشكال مختلفة، منذ سنوات عديدة، في عشرات الكتابات اليومية والاسبوعية والشهرية والسنوية، في هدف إيديولوجي أساسي، هو إظهار أزمة البرجوازيات العربية كأنها أزمة الحضارة العربية والانسان العربي، وإعفاء هذه الطبقات الكولونيالية المسيطرة، وإعفاء أنظمتها الرجعية من مسؤوليتها التاريخية المباشرة، ليس عن هزيمة حزيران وحسب، بل عن الفشل المتكرر في تحقيق مهمات حركة التحرر الوطني، وعن المأزق الذي ما زالت تتخبط فيه هذه الحركة حتى اليوم. ولقد بيّنا، بالتفصيل، في مناقشة أعمال ندوة الكويت المنعقدة في ربيع ١٩٧٤[٦٧]، أن منطق الفكر

(٦٥) المصدر نفسه.

(٦٦) المصدر نفسه.

(٦٧) راجع للمؤلف، **أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازيات العربية؟** دار الفارابي =

« القومي » الذي هو هو منطق الايديولوجية البرجوازية المسيطرة، هو الذي يحكم هذا القول، ويحكم أيضاً أقوالاً أخرى مثله، تتكرر في سلسلة المقالات التي نحن بصدد نقدها. كهذه مثلاً: « إن عمارة المجتمع العربي القائمة هي المهزومة... »[٦٨]، أو « ... المجتمع العربي هو المهزوم... »[٦٩]. أو « في حزيراننا الأخير (...) لم يكن المهزوم طبقة بل مجتمعنا.. »[٧٠]، أو « في الحالة العربية، مع حزيران وبعده، لسنا إزاء مجتمع يتقدم وطبقة تسقط، بل إزاء مجتمع يواجه برمته عملية سحق... »[٧١]. إلى مثل هذا التبرير للبرجوازيات الكولونيالية ولأنظمتها القائمة، يصل هذا الفكر « القومي » الناظر في الواقع العربي الراهن من موقع نظر الايديولوجية البرجوازية المسيطرة. ويطمح، من هذا الموقع نفسه، إلى استبدال منهج بآخر، أي إلى استبدال ما يسميه « التحديد الطبقي » بـ « التحديد التاريخي ». وتعليل هذا، عند الكاتب، « قصور التفسير الطبقوي (...) لأنه يُغفل التحديد التاريخي للتطور العربي »[٧٢]. هذا ما أشارت إليه، بالخط الأسود العريض، المقدمة التي ربما وضعها مسؤول الصفحة الثقافية في الجريدة اليومية التي نشرت فيها الدراسة. بهذه المقدمة، تدخل هذه الجريدة، ويدخل الكاتب معها، في المعركة الايديولوجية من بابها العريض، وينقلب نقد الفكر « القومي » نقداً لمنهج التحليل الماركسي. ولا غرابة في هذا الأمر، فمنطق الصراع الايديولوجي المحتدم باحتدام الصراع الطبقي في حركة التحرر الوطني، لا سيما في مرحلتها التاريخية الراهنة، هو الذي يجعل من الفكر

---

= - بيروت - الطبعة الثالثة، ١٩٨١. ثم صدرت الطبعة الرابعة سنة ١٩٨٥.

(٦٨) السفير، ١٩٧٨/٦/٨.

(٦٩) السفير، ١٩٧٨/٧/٢٢.

(٧٠) السفير، ١٩٧٨/٦/٨.

(٧١) السفير، ١٩٧٨/٦/١٢.

(٧٢) هذا أيضاً ما يذهب إليه، مثلاً، جوزيف سماحة، حين يتهم ما يسميه « الاقتراب الطبقوي » بالعجز عن الإحاطة بواقع اجتماعي متميز كالواقع اللبناني في الحرب الأهلية الراهنة. راجع « السفير »، ١٩٨١/٤/٥. راجع أيضاً ردّنا عليه في « السفير »، ٨١/٤/٢٦ و ٨١/٥/٣.

الماركسي الطرف الرئيسي في هذا الصراع، لأنه فكر حركة التاريخ المعاصر في انتقاله الثوري إلى الاشتراكية. لكن الغريب في هذا النقد «القومي» هو أن الكاتب يأخذ على هذا الفكر **المادي التاريخي** أنه فكر لا تاريخي، بينما ينعت بالتاريخي فكراً به يتجوهر التاريخ فيُلغى. والغريب أيضاً في هذا النقد أن الكاتب يقيم تعارضاً لا يقيمه سواه، أو من له مثل فكره، بين الطابع الطبقي للتحليل الاجتماعي وطابعه التاريخي، بحيث يحق للقارىء العادي أن يتساءل بشيء من الاندهاش: هل يعي الكاتب، فعلاً، ما يقول؟ نشكّ في أمر هذا الوعي وتاريخه، ونشك أيضاً في قدرة هذا الفكر «القومي» على إدراك أن الطابع التاريخي لتطور الواقع الاجتماعي يكمن، بالضبط، في طابعه الطبقي، كالطابع التاريخي للمعرفة يكمن في طابعها الطبقي، أي الاجتماعي، وأن في انتفاء هذا انتفاء لذاك. فما هو هذا «التاريخي» الذي ينفي الطبقي ويتعارض معه؟ إنه **الجوهري،** هذا الذي يأخذ أحياناً اسم «القاع التاريخي»، وأحياناً اسم الانسان العربي، وأحياناً اسم الطبيعة الانسانية، سواء أكانت هذه الطبيعة عربية، أو إسلامية، أو شرقية. إنه **الأسطوري،** هذا الذي تتسطح فيه حركة التاريخ المعقدة بتعقد شروطها المتميزة، وبتعقد مجمل العلاقات الاجتماعية التي تحددها، فتنقلب إذّاك حركة بسيطة تتكرر فيها، متماثلة بذاتها، علاقة ثنائية بين ذات وآخر. ليس في هذه الحركة إفقار للتاريخ وحسب، بل إن فيها إلغاء له ولحركته المادية الفعلية التي هي حركة صراعات طبقية متميزة بتميز شروطها. لكنها تستحيل بهذا الفكر الاسطوري، حركة اسطورية هي حركة تكرار الجوهر. وللجوهر هذا وجود أسطوري، ولا وجود له إلا في هذا الشكل الذي هو، بالضبط، شكل وجود الفكر المسيطر في أزمة سيطرته الطبقية.

## القضية المركزية في الصراع الايديولوجي:
## موقع الفكر الماركسي في الفكر العربي المعاصر

بوسع من يتتبع الصفحات الثقافية اليومية في السنوات الأخيرة أن يرى أن القضية المركزية التي يجري حولها الصراع الايديولوجي، لا في مجال الكتابة

السياسية وحدها، بل في مجالات أخرى من الكتابة، كالكتابة التاريخية، أو الفلسفية، أو الأدبية، هي التالية: ما هو موقع الفكر الماركسي في واقع الفكر العربي المعاصر؟ هل بإمكان هذا الفكر، كفكر عربي، أن يكون ماركسياً؟ ألا يفقد طابعه العربي، أو انتماءه العربي، بصيرورته فكراً ماركسياً؟ ثم هل النظرية الماركسية قادرة، أصلاً، في الفكر العربي، على إنتاج معرفة علمية بواقع المجتمعات العربية ـ الإسلامية، وبتاريخها الماضي والحاضر؟ أي معرفة هي هذه المعرفة التي ينتجها فكر ليس عربياً، وليس إسلامياً، بواقع تاريخي هو عربي وإسلامي؟.

قد تختلف صيغة هذا السؤال من كاتب إلى آخر، لكن السؤال واحد في صيغه كلها، لا من حيث هو يطرح موضوع العلاقة بين كونية النظرية الماركسية وتميز واقعنا التاريخي، بل من حيث هو يشكّك، قبْلياً، في قدرة هذه النظرية على مقاربة واقعنا المتميز. ويستند التشكيك هذا إلى حجج متنوعة، لكن منطقاً واحداً من الفكر يحكمها، هو القائل: الشرق هو الشرق، والغرب هو الغرب، ولن يلتقيا، فبين الاثنين مسافة هي القائمة بين الجوهر والعارض، بين الروح والمادة. الشرق هو **الذات**، والغرب هو **الآخر**. ولا يصح أن نفكّر الذات بفكر الآخر. فللذات «خصوصية» لا يعرفها سوى فكرها. باسم «الأصالة»، إذن، يجب العودة بالفكر إلى فكر الذات، ضد الآخر وفكره.

## مقولة: الذات والآخر
## إنزلاق إلى مواقع البرجوازية المسيطرة

هذا هو موجز هذا المنطق من الفكر الذي له من العمر عمر الايديولوجية البرجوازية المسيطرة، وعمر مأزقها التاريخي[٧٣]. لعل أصحاب «الأصالة»

(٧٣) عالجنا هذه القضية بالتفصيل في كتاب «أزمة الحضارة...» المذكور أعلاه. من =

و « الخصوصية » لم ينتبهوا إلى أن مقولة الذات ـ الآخر التي تحكم فكرهم في كل ما يكتبون، هي المقولة الأساسية التي قام عليها بناء الايديولوجية البرجوازية في الغرب الرأسمالي، منذ ديكارت الذي كان أول من ربط الفكر بالذات الفرد، وجعل من معرفة الذات شرطاً لكل معرفة. لو أنهم انتبهوا إلى واقع أمرهم الفكري، لاكتشفوا هذه المأساة ـ المهزلة في أنهم يفكرون « أصالتهم » و « خصوصيتهم » بفكر هذا « الآخر » نفسه الذي أوجد مقولة « الذات »، فراحوا، في ضوئها، يتأولون حركة التاريخ المعاصر كحركة صراع بين الذات والآخر، فلا يرون في حركة التوسع الامبريالي للرأسمالية، مثلاً، إلا « هجوماً على الذاتية الثقافية واستلاباً للروح بقصد سلب الجسد »[٧٤]، ويختزلون حركة التحرر الوطني في حركة استرداد « الذات الضائعة »[٧٥]. نكاد نجزم فنقول، إن هذه المقولة الايديولوجية البرجوازية، مقولة الذات والآخر والصراع بينهما، ومجموعة المفاهيم التي ترتبط بها ارتباطاً عضوياً، كمفهوم « الاستلاب » أو « الاغتراب » مثلاً، هي التي تحكم تيارات الفكر العربي المعاصر كلها ـ باستثناء التيار الماركسي **الفعلي** ـ، وعلى تربتها يجري انزلاق هذه التيارات، على اختلافها، إلى مواقع الايديولوجية البرجوازية المسيطرة. والأمثلة على ما نقول لا تعدّ ولا تحصى، نكتفي الآن بإشارة سريعة إلى البعض منها، على أن نقف، لاحقاً، طويلاً عند البعض الآخر. هذا واحد منها، في مجال علاقة العالم العربي بالغرب الامبريالي: « لا يمكن أن تكون علاقة العربي بالغربي ندّية، علاقة ذات بذات، إلاّ بدءاً من رفض العلاقة الراهنة، علاقة ذات يمثلها الغربي، وشيء ـ موضوع يمثله العربي. بدءاً من هذا الرفض تقوم العلاقة السوية: لا غنى للذات عن الآخر، لكن

---

= جهة أخرى، سيجد القارىء متعة كبيرة في قراءة الدراسة الجميلة والعميقة لصادق **جلال العظم**، بعنوان: « الاستشراق والاستشراق معكوساً »، في مجلة « الحياة الجديدة »، العدد الثالث، كانون الثاني ـ شباط ١٩٨١.

(٧٤) **برهان غليون**، النهار العربي والدولي، ١٦ / ٤ / ١٩٧٩.

(٧٥) **أدونيس**، النهار العربي والدولي، ١٢ / ٢ / ١٩٧٩.

ليس تحت راية الائتلاف، وإنما تحت راية الاختلاف »[٧٦].

أقلّ ما يمكن أن يقال في مثل هذا التصور لما يسميه الكاتب في هذا النص « علاقة العربي بالغربي »، هو أنه تصور خاطىء لعلاقة مادية تاريخية معقدة هي العلاقة الامبريالية بين بنية اجتماعية كولونيالية وبنية اجتماعية امبريالية، في وحدة النظام الرأسمالي العالمي، وفي إطار علاقة التناحر التاريخية التي تربط هذا النظام بالاشتراكية. هذه العلاقة المادية هي أكثر عمقاً وأشدّ تعقيداً من أن تكون مجرد علاقة ذاتية، بين ذات هي ذات، وبين ذات مشيّأة تطمح أن تكون ذاتا، أو أن تسترد ذاتها. فاستبدال العلاقة المادية بهذه العلاقة الذاتية لا يقود إلى إفقار الواقع التاريخي الفعلي وتسطيحه وحسب، بل يقود أيضاً إلى تشويهه. وفي هذا التشويه تجد البرجوازية المسيطرة مصلحتها الطبقية. حين تحل الذات المشيّأة في العلاقة الذاتية محل البنية الاجتماعية الكولونيالية في العلاقة المادية، والذات التي هي ذات الآخر محل البنية الاجتماعية الامبريالية، ينزلق الفكر، بالضرورة، إلى مواقع الايديولوجية البرجوازية، في فهمه العلاقة الامبريالية، وفي فهم منطق تطورها التاريخي. فبدلاً من أن يرى في هذا المنطق المادي منطق الضرورة في تحويل هذه العلاقة التاريخية تحويلاً ثورياً هو تحويل لطرفيها الاثنين، في خط الانتقال إلى الاشتراكية، يرى فيه، بالعكس، ما يريه إياه منطق العلاقة الذاتية من مصالحة سحرية بين الذات والآخر، هي المصالحة نفسها التي تطمح البرجوازية الكولونيالية والبرجوازية الامبريالية معاً إلى إقامتها بين طرفي العلاقة الامبريالية، بحيث تتأمن لهذه العلاقة ديمومة البقاء والتجدد في بقاء طرفيها وتجدد كل منهما، متماثلاً بذاته، دون تغيير. وهي أيضاً المصالحة السحرية نفسها التي تقيمها، بين الذات والآخر، دون تغيير لأحد الاثنين، حركة ديالكتيكية تضليلية ترتسم في خط الفكر الهيجلي، أو بالأحرى، في خط فكر من عادته أن يبتذل الهيجلي. هكذا تغيب العلاقة الامبريالية في تلك العلاقة الذاتية، وتغيب بغيابها جميع القضايا الشائكة التي تطرحها على الفكر

(٧٦) **أدونيس**، النهار العربي والدولي، ١ / ١٢ / ١٩٨٠.

النظري، وعلى الممارسة الثورية، عملية التحويل الثوري لعلاقات الإنتاج القائمة، في خط الانتقال إلى الاشتراكية، بحسب المنطق المادي نفسه للتطور التاريخي للعلاقة الامبريالية، فلا يبقى منها سوى قضية وهمية، هي قضية مصالحة الذات مع الآخر، بعودة الذات المشيّأة إلى ذاتها، بحيث تعود العلاقة بين الاثنين، من جديد، علاقة ندّية، أي علاقة ذات بذات، في خاتمة سعيدة هي خاتمة تاريخ الصراع بينهما [٧٧].

ويعود صاحب النص السابق إلى فكرته إياها، بعد سنوات عديدة، في نص لاحق، وبمناسبة انعقاد ما سُمّي «ندوة المفكرين العرب في المهجر»، في باريس، فيقول، في تحديد موضوع هذه الندوة وهدفها، إنها عقدت «للتأمّل في معرفة الذات والآخر وفي مسألة العلاقة بينهما». ثم يقول: «... ماذا تعني اليوم، في نهايات هذا القرن، المعرفة العربية، وقبل ذلك: أهناك ما يمكن أن نسميه بـ «المعرفة العربية»، مقارنة بما يمكن أن نسميه بـ «المعرفة الغربية»؟.

«الجواب بالنسبة إليّ أصوغه بهذا الشكل الحاد: لا وجود لمعرفة عربية لها مشاركتها الخاصة، المتميزة، في استكناه العالم الحديث، أو صياغة اسئلته».

«ثمة إذن غياب معرفي عربي، بهذا المعنى الخاص، عن خارطة المعرفة الانسانية اليوم. ولئن كان صحيحاً هذا الغياب المعرفي العربي، أفلا يكون الانسان العربي هو نفسه، غائباً بمعنى ما؟ ألن تكون هويته ذاتها غائبة في نزع من النفي أو التهمّش الذي يمارسه حضور الآخر المعرفي» [٧٨]؟.

السؤال هو: أين يضع صاحب هذا القول نفسه؟ هل يضع نفسه في خانة

---

(٧٧) لمزيد من التفصيل حول هذه العلاقة والمصالحة، وحول الخاتمة أيضاً، بإمكان القارىء أن يرجع إلى كتاب أحد كبار المستشرقين الفرنسيين، فمنه، ومن أعمال هذا المستشرق الأخرى، استقى دعاة الذات ضد الآخر معظم أفكارهم:
**جاك بيرك، «استلاب العالم»**، مطبوعات لوسوى، ١٩٦٤، بالفرنسية:
Jaques Berque, Depossession du mondé, ed. Le Seuil, 1964.

(٧٨) **أدونيس، السفير**، ٢٨ / ٢ / ٨٦.

غياب المعرفة العربية، أم في خانة حضور المعرفة الغربية؟ وهل هو غائب عن ذاته؟ أم أنه حاضر في حضور الآخر لذاته؟.

فضيلة هذه المشكلية أنها تُعفي صاحبها من ضرورة النظر الجاد في واقع الكتابات العربية الراهنة. لكنها مشكلية بالية لها من العمر أكثر من قرن ونصف القرن. أما مشكلات المجتمعات العربية المعاصرة فإن تعقدها يستلزم طرحها في إطار مشكلية أخرى ما أظن أصحاب ثنائية الذات والآخر بقادرين على فهمها، من حيث هي بالتحديد، مشكلية الفكر المادي الثوري.

وينفض صاحب النص السابق يديه، باستعلاء، من التاريخ الحديث للعالم العربي، كأنه ليس منه، أو كأنه من عالم الآخر، في باريس، فيقول: «وها هو الواقع: فهذا المسار لم يفتح أفقاً بل انتهى، على العكس، إلى ما يشبه الضياع. وما كان يسمى بـ «النهضة»، وما سمّي في أعقابها بالحركات «التقدمية» أو «الثورية» انتهى إلى حروب داخلية عربية ـ عربية، بحيث يبدو المشهد العربي اليوم صراع طوائف وعشائر وقبائل، أكثر منه صراعاً عربياً واحداً»[٧٩]. كأنه قول لمستشرق ينظر، من خارج، في تاريخ يتسطح في أحداث لا يحكمها منطق، ولا تندرج في سيرورة. كأنه قول لسائح أجنبي لا يرى فينا سوى طوائف وعشائر وقبائل، فيحار في فهم ما يرى، ويكتفي من المعرفة بإدانة موضوعها. أما الصراع العربي الواحد الذي يطمح إليه صاحب النص، فلا يعلم تأويله إلا هو، علّه ذات يوم يفسّره.

ومن الموقع الفكري هذا إياه، يتساءل أحد الذين شاركوا في «ندوة المفكرين العرب في المهجر» المشار إليها أعلاه: «كيف نفهم الغرب»؟، فيقول: «أية محاولة للإجابة على هذا السؤال تتضمن مجابهة إشكالية علاقة الذات بالآخر. فالسؤال «كيف نفهم الغرب» هو السؤال ذاته «كيف نفهم الآخر»، الآخر الخارجي الغريب»[٧٩أ]. إنها المشكلية البالية ذاتها، تتكرر في

---

(٧٩) **أدونيس**، المصدر نفسه.

(٧٩أ) **هشام شرابي**، السفير، ٣ / ١ / ٨٧.

فكر واحد متعدد الأصوات، يطمح من موقعه الفعلي الذي هو، بالضبط، موقع الايديولوجية البرجوازية، إلى استبدال سيرورة التحرر الوطني الثوري من علاقة التبعية البنيوية بالامبريالية، بمصالحة مع « الغرب » يفرضها منطق ذاك السؤال الذي ينطلق منه.

ويتنبأ مشارك آخر في تلك الندوة بمستقبل الفكر والواقع في العالم العربي فيقول: « النماذج الجاهزة والشمولية يحتمل أن تذوي، بما فيها الماركسية والإسلام. وإذا كانت السنوات المائة المنصرمة قد تميّزت بوجود مثل هذه النماذج مفروضة على الواقع، فإن السنوات العشرين إلى الخمسين القادمة يكثر احتمال أن تتميز بالتنقيب في الواقع، وفي الأبنية الاجتماعية، وفي الظروف الاقتصادية، وفي الأشكال الثقافية... إلخ، مما سيساعد على صياغة أسلوب جديد، وعربي على وجه التحديد، لرؤية الأشياء، وصياغةنمط للوجود العربي وللتنظيم الاجتماعي والسياسي العربي، وصياغة تركيبة عربية »(٨٠).

يضع هذا الكاتب الماركسية والإسلام في خانة « النماذج الجاهزة والشمولية » التي يرفضها لأنها، كما يقول، « مفروضة على الواقع ». في هذا القول استعادة لمقولة « الأفكار المستوردة »، من موقع فكر قومي عدمي يعجز عن تحديد الجديد في « أسلوب رؤية الأشياء ونمط الوجود والتنظيم الاجتماعي والسياسي... » سوى بالقول: « سجّل أنا عربي »، وممتلىء بفراغه. إنه فكر لذات المنغلق على الذات في خواء الذات. أما الآخر، فهو الذات إياها. وجه قفاه، يتماثلان في تغايرهما، فيتغايران في تماثلهما، على قاعدة الفكر البرجوازي الواحد. ذاتٌ طامحة إلى أن تكون الآخر، في عجزها عن أن تكون الآخر. أما القاعدة التي تقوم عليها، وبها، هذه العلاقة من الذات بالآخر، فهي هي علاقة البرجوازية الكولونيالية بالبرجوازية الامبريالية، في طموح الأولى إلى التماثل بالثانية، دون القدرة عليه. إنها، في تعبير آخر، علاقة التبعية البنيوية إياها التي تربط الأولى بالثانية ربطاً يحول دون تماثل الاثنتين، في انتماء الاثنتين إلى نظام

---

(٨٠) كمال أبو ديب، السفير، ٢٢ / ١ / ٨٧.

رأسمالي واحد. على قاعدة هذه العلاقة من التبعية بالذات، وانطلاقاً منها، دون نقد مادي لها، تُطرح مشكلية الذات والآخر.

وتنسحب ثنائية الذات والآخر، أو الشرق والغرب، على مجالات أخرى كمجال الثقافة وموقع المثقف في مجتمعاتنا العربية، فنقع، مثلاً، على هذه الأحكام: «المثقف العربي مجنون (...) وليس لديه شيء يقوله، حتى حين يقوله «بلغة غير مفهومة» نظراً لكونها تأتيه من مكان آخر، من ذلك المكان الذي يجعله غريباً عن ذاته وعن جماعته. ـ إن الحسّ الجماهيري لا يخطىء كلياً حين يميز بين المثقف العربي «التقليدي» و «الحديث» بوجهه المزدوج «الثوري» و «البرجوازي». ـ إن المثقف الثوري هو في الأصل برجوازي، أي «ذات ثقافية» للغرب. ـ ففي حين أن تمرد المثقف الثوري هو تمرد «ذات ثقافية» للغرب، حتى ولو كانت هذه الذات مركسة، نجد أن تمرد الجماهير الشعبية يحصل دائماً «بأشكال اجتماعية» (سياسية، إيديولوجية، ثقافية، تنظيمية...) تقليدية حافظت رغم التحولات التي أحدثتها الهجمة الغربية، على تأثيرها...»[٨١].

منطق الفكر في هذه الأحكام هو التالي: على قاعدة الانفصام الكامل بين الذات والآخر، أو بين الشرق والغرب، تقوم في مجتمعاتنا العربية ثقافتان اثنتان: واحدة للشرق هي ثقافة الذات، وواحدة للغرب هي ثقافة الآخر. الأولى هي الثقافة التقليدية، والثانية هي الثقافة الحديثة. للأولى الأصالة دون الحداثة، وللثانية، بالعكس، الحداثة دون الأصالة. الأولى هي من حظ الجماهير دون النخبة، والثانية هي من حظ النخبة دون الجماهير. ولا زواج بين الاثنتين، بل طلاق مؤبد. لذا، كانت الأولى للداخل، أو جوّانية، والثانية للخارج، أو برّانية. ولا علاقة بين الاثنتين سوى علاقة اغتراب متبادل، تنغلق فيها كل واحدة على الأخرى انغلاقاً مطلقاً. والمثقف العربي اثنان أيضاً لا ثالث لهما: واحد هو المثقف التقليدي الذي يستحق، وحده دون الآخر، لقب المثقف

---

(٨١) روجيه نبعة، السفير، ٢٨ / ١ / ١٩٧٩.

العربي، لأنه يحمل ثقافة الذات الأصيلة، وواحد هو المثقف الحديث الذي لا يمكن أن ينطبق عليه لقب المثقف العربي، لأنه يحمل ثقافة الآخر، أي ثقافة الغرب. الأول «مثقف جماعة» أو «مثقف عضوي»[٨٢]. إنه رجل الدين، بعامة، أو «الشيخ»، في تصنيف البعض[٨٣]. أما الآخر «فتتأكد هويته كمثقف (...) من إطار مرجعي خارجي لا علاقة له بالحركة الاجتماعية الداخلية...»[٨٤]. إنه، إذن، مثقف بلا هوية، لأن هويته من خارج ذاته، فهو الغريب عنها، أو المستغرب، بينما الأول هو، في أصالته، غريب عن العصر، بما هو عصر الآخر. هكذا يعيش المثقف، بحسب هذا المنطق من الفكر، «اغتراباً مزدوجاً»[٨٥]: عن الذات، بما هو مثقف للغرب، أو حديث، وعن العصر، بما هو مثقف للشرق، أو تقليدي. ولا يخترق التناقض أياً من هذين الطرفين، فالتقليدي، كالحديث، يتجوهر بنمذجته هذه، بحسب منطق ثنائية الذات والآخر. لا وجود لصراع طبقي في كل من هذين الطرفين، بين فكر علمي، مثلاً، وفكر غير علمي في الثقافة الغربية، أو بين فكر ثوري وفكر رجعي فيها. ولا تمييز، في مجال التقليدي، بين رجل دين رجعي، مثلاً، وآخر ثوري. باختصار، ليست الثقافة، بحسب هذا المنطق من الفكر، مجالاً لصراع طبقي. فوظيفة تلك الثنائية أن تلغي الحركة المادية المعقدة للصراعات الطبقية التي تخترق، في أشكال وشروط تاريخية مختلفة، جميع مجالات الحياة الاجتماعيه بلا استثناء، وأن تستبدلها بحركة وهمية من صراع وهمي بين ذات

---

(٨٢) **الياس خوري**، السفير، ٧ / ١ / ١٩٧٩.

(٨٣) وهو التصنيف الذي يقوم به **عبدالله العروي** في كتابه، «الايديولوجية العربية المعاصرة»، ويعتمد فيه منهجاً من النمذجة الوصفية المثالية لتيارات فكر النهضة، يذكّر، من بعيد، بمنهج النمذجة الذي يعتمده ماكس ڤيبر في تحليله أشكال السلطة السياسية.

(٨٤) **الياس خوري**، السفير، ٧ / ١ / ٧٩.

(٨٥) مثلاً، في هذا القول: «من هنا كانت حصيلة «عصر النهضة» اغتراباً مزدوجاً: عن الذات وعن التقدم». **أدونيس**، النهار العربي والدولي، ١٢ / ٢ / ٧٩.

أسطورية هي جوهر، وبين آخر هو بدوره جوهر، بحيث يتجوهر التاريخ نفسه في تكرار هو فيه واحد لا يتغير، منذ بدايات الاسلام حتى اليوم، مروراً بالعصر العباسي أو بعصر النهضة، سواء ظهر في شكل صراع بين العربي والأجنبي، أو بين الأصالة والحداثة أو بين القديم والحديث، أو بين الشرق والغرب، أو بين الذات والآخر.

## كيف ولماذا:
## للفكر الماركسي موقع المحور
## في الصراع الايديولوجي؟

قلنا إنّ القضية المركزية التي يجري حولها الصراع الايديولوجي في حقل الفكر العربي المعاصر هي تحديد موقع الفكر الماركسي في هذا الحقل. ثمة تشكيك قبْلي في قدرة هذا الفكر على مقاربة واقعنا الاجتماعي التاريخي المتميز، وعلى تملكه المعرفي. ويستند هذا التشكيك، كما سبق القول، إلى حجج عديدة متنوعة يحكمها منطق واحد من الفكر هو منطق الفصل المطلق بين الشرق وبين الغرب. ربما كان في عرض بعض من هذه الحجج للقارىء متعة وفائدة. لكن، يطيب لنا، قبل ذلك، أن نجازف فنقول إن موقع الفكر الماركسي في حقل الصراع الايديولوجي المحتدم في الفكر العربي المعاصر هو موقع **المحور** فيه، من حيث هو موقع الفكر الذي لم يعد بإمكان سائر التيارات الفكرية الأخرى إلاّ أن تحدد موقفها منه، سلباً أم ايجاباً، على اختلاف مواقعها في هذا الحقل. أن يحتل الفكر الماركسي موقع المحور في الصراع الايديولوجي يعني، إذن، أنه الطرف المحدد لوجهة هذا الصراع، وللأرض التي يجري فيها، في الخط نفسه الذي تسير فيه حركة التاريخ المعاصر. وفي هذا ما يشير إلى تغيّر علاقة السيطرة بين موقع هذا الفكر الثوري وموقع نقيضه البرجوازي في حقل الصراع الايديولوجي. وهو تغيّر في صالح الأول ضد الآخر، موازٍ للتغير في صالح

الفكر المادي ضد الفكر المثالي، في موقع كل من الاثنين في علاقة التناقض والصراع المتكرر بينهما (٨٦)، ومواز للتغير الثوري في حركة التاريخ البشري، بانتقال هذا التاريخ إلى عصر الثورات الاشتراكية. وفي هذا ما يشير أيضاً إلى عمق أزمة الايديولوجية البرجوازية، في تميزها التاريخي في العالم العربي **كإيديولوجية قومية**. لقد باتت البرجوازية، لا سيما بعد فشلها الساطع في قيادة حركة التحرر الوطني، تخجل من وصف إيديولوجيتها الطبقية بالفكر البرجوازي، أو المثالي، أو حتى القومي؛ كأنها، في هذا، تعترف، ضمنياً، بافلاس فكرها، فراحت تستغلّ، في محاولتها صد الهجوم الستراتيجي للفكر الماركسي، ومن موقع عجز فكرها عن صدّ هذا الهجوم، تيارات فكرية تتوالد في كنفها، وعلى تربتها الايديولوجية، وتعبّر، بوجه عام، عن مواقع فئات اجتماعية وسطية، في نقدها الايديولوجية البرجوازية - والايديولوجية البروليتارية، بالطبع، أيضاً - من موقع الايديولوجية البرجوازية نفسها. هكذا ينعقد، في حقل الصراع الايديولوجي، **تحالف طبقي** بين تلك التيارات الفكرية - كالتيار العدمي الذي رأينا سابقاً، أو التيار الظلامي الذي سنرى لاحقاً - وبين هذه الايديولوجية التي هي، في هذا التحالف، **الطرف المسيطر**، لأن موقعها الطبقي هو موقع التحالف نفسه. وتتحدد وظيفة الحليف، بحكم موقعه في التحالف كحليف للطرف المسيطر، وبحكم موقع التحالف نفسه الذي هو، في حقل الصراع الايديولوجي، موقع الطرف المسيطر (أي موقع الايديولوجية البرجوازية)، بأنها وظيفة مزدوجة: فهي وظيفة فكر عليه أن يظهر مظهر البديل من الفكر البرجوازي المسيطر؛ وهي أيضاً وظيفة فكر عليه أن يظهر مظهر البديل من الفكر الثوري النقيض. ويكون ذلك بنقد للفكرين

---

(٨٦) أنظر، حول هذا الموضوع، بالفرنسية:

**Pierre RAYMOND** Le Passage au matérialisme. éd Maspéro. 1973.

أنظر أيضاً، سعدي يوسف، «أبشائر هجوم؟»، مجلة الطريق، نيسان ١٩٨٧.
فهو يصل، في هذا المقال، إلى نتيجة مشابهة، بطرحه هذا السؤال في حقل الثقافة العربية المعاصرة.

معاً، يظهر كأنه إلغاء للنقضين، وللتناقض بينهما، من حيث أن الاثنين: القومي والماركسي، أو الليبرالي والماركسي، هما وجهان من فكر واحد هو **فكر الغرب**، كما سنرى لاحقاً. لكن، لما كان النقد يتم، في الحالتين، من موقع الايديولوجية البرجوازية المسيطرة فهو لا يقود إلى إلغاء النقيضين، بقدر ما يقود إلى تثبيت الأول، بتثبيت موقعه الذي منه ينطلق النقد، فينحصر، بذلك، في نقد للفكر النقيض الذي هو الفكر الماركسي وحده. إذّاك، تتحدد القضية المركزية في الصراع الإيديولوجي، من موقع نظر البرجوازية، على الوجه التالي: أي الأفكار هي الأفضل للحلول محل الفكر الماركسي؟ أيها الأوفر حظاً للقيام، بدلاً منه، بدور الفكر «الثوري»؟ أيها الأقدر على مجابهته ودحضه، من موقع الفكر البرجوازي نفسه، في شكل يظهر فيه كأنه بديل من هذا الفكر، نقيضٌ للفكر الماركسي؟.

تتفاوت الحجج في نقد الفكر الماركسي بين ابتذال القول ورصانته. لكنها تتساوى جميعاً في رفض هذا الفكر رفضاً مبدئياً، أو قبْلياً. ذلك أن سدّاً معرفياً يقوم بينه وبين واقعنا الاجتماعي الذي هو يرفضه، لأنه من طبيعة أخرى تفرض معرفتها فكراً غيره. فـ«الماركسية ـ على تعبير أحدهم ـ شيء أوروبي لا علاقة لنا به». ويزيد قائلاً: «ربما كانت أكبر كارثة هبطت على العرب هي الماركسية. شيئاً فشيئاً تظهر الماركسية كقوالب غربية»[٨٧]. بسيط هذا القول حتى البلاهة. بسيط ومحزن. وهو، فوق ذلك، غير مقنع، ومتناقض أيضاً. مرفوضة هي الماركسية لأنها، في هذا القول، فكر أوروبي غربي. لماذا ينحصر رفض الغرب في رفض الماركسية، ولا يعمّ العلوم كلها، ما دامت العلوم الحديثة من فكر الغرب نفسه؟ ثم إن الايديولوجية الاستعمارية الغربية هي التي أقامت الفصل المطلق بين الشرق وبين الغرب، كالفصل بين الروح والجسد. بفكر غربي يُرفض الغرب، لا باسم الأصالة والخصوصية. وهذا شر ما يضحك.

---

(٨٧) **بغدادي، مارون**، السفير، ٧ / ١ / ١٩٧٩.

ويسفّ القول أحياناً في قول البعض إلى درجة يشمئز منها النقد، كما في هذا القول، مثلاً: «فالثقافة الغربية التقدمية» تركت بصماتها واضحة على الكثير من حركات التحرر في العالم الثالث وأصبحت بديلاً لرؤية أوضاع الكثير من البلدان وفقاً لقوالب وقوانين عامة لا تتصل كثيراً بخصائص الوَضع المحلي. فيبدو هنا المثقف المحلي وكأنه يقع في مرتبة وسطى بين ثقافة بلده وتاريخه وبين الثقافة الوافدة مع السلع الاستهلاكية المستوردة. وعليه يبدو المثقف كالطرح الذي لا يمكن أن يولد»[88]. لو اقتصر النقد على أول ما جاء في هذا القول، لصحّ النقاش، ولكان النظر في العلاقة بين «القوانين العامة»، و«خصائص الوضع المحلي» أمراً مفيداً. لكن ما أتى في آخر القول من قول يدل على أن صاحبه لا يهمه النقد بقدر ما يهمه استعادة أفكار ممجوجة كانت البرجوازية الرجعية عندنا قد مهرتها بتوقيعها مرات متكررة، منذ عشرات السنين، في ممارستها الايديولوجية ضد كل فكر تقدمي، حتى لو لم يكن ماركسياً. وحجتها الكبرى أن هذا الفكر هو فكر مستورد. ولا عجب في ذلك، فالبرجوازية هذه كانت دوماً في طليعة حملة لواء الأصالة والخصوصية، ومن أشد أعداء «الأفكار المستوردة»، لا سيما إذا كانت هذه الأفكار ثورية، وبالتحديد ماركسية؛ أو إذا كانت، بوجه عام، علمية.

## كلام على مفرد بصيغة الجمع

ومن النقد ما هو أكثر رصانة، مع تعديل طفيف في المضمون، كما في هذا القول، مثلاً: «هل «استقال» فكر الماركسيين العرب ـ أعني معظمهم، لكي

(٨٨) **جلول، فيصل**، السفير، ٢٧ / ٨ / ١٩٨٠. أما **ياسين الحافظ**، فالماركسية «العربية»، أو ما يسميه كذلك، هي مرفوضة عنده رفضاً مطلقاً، لأنها، كما ينعتها، «ماركسية مؤسسية مُسَفْيَتَة». السفير، ٢٦ / ٧ / ١٩٧٨.

نكون عادلين؟ هل « اهتدت » ماركسيتهم و « تديّنت » ؟أم أن الواقع أخذ في تكذيب النظرية إلى درجة لا يستطيع معها هؤلاء النظريون إلاَّ أن « يعلّقوها » ؟ هذه الظاهرة « الاستقالية » ، « التدينية » عند معظم الماركسيين العرب، تلزمنا جميعاً أن نتوقف إزاءها، ونطرح بعض التساؤلات حولها، خصوصاً أن احتضانهم لما يسمونه « الإسلام السياسي » لا يقتصر على « إسلام » التحركات الشعبية، وإنما يشمل أيضاً « إسلام » بعض الأنظمة العربية »(٨٩). نقف عند هذا الحد من القول قبل أن نستعرضه بكامله، حتى نبيّن للقارىء مفاصل هذا الفكر في نقده الماركسية.

أتى هذا القول في مقال بعنوان: حوار مع « مفكر ماركسي بارز ». والمفكر هذا هو أنور عبد الملك. لكن الكلام يجري في هذا المقال على فكر « الماركسيين العرب » جميعاً. ثم يستدرك الكاتب فيحصره في كلام على « معظمهم ». وكان الأولى به أن يقول، للدقة، على واحد منهم، وأن يستدرك أيضاً فيشير إلى أن من يخصّهم بقوله قد لا يرون رأيه، فلا يعترفون بماركسية هذا الواحد منهم. أما أن يكون الكلام على مفرد بصيغة الجمع، فهذا قد يصح في الشعر، لا في النثر. ففي النثر، يفتقد حينئذ منطق الكلام صرامة لا يصح منطق، إلا بها. ومهما يكن من أمر هذا المنطق وصرامته ـ أو بالأحرى عدم صرامته ـ فإنه يطرح مشكلة هي التالية: إما أن فكر الماركسيين العرب ـ أو معظمهم، أي ذاك الواحد الأحد الذي قد يكون منهم، وقد لا يكون ـ لم يعد فكراً ماركسياً، بل استقال، فاستحال فكراً إسلامياً. وإما أن الواقع كذّب النظرية ففرض عليها الاستقالة من ذاك الفكر. والصحيح أن المشكلة هذه، كما هي في صيغتها في المقال، ليست مطروحة، كما يظن طارحها، في شكل: إما... وإما؛ بل في شكل آخر تجد فيه المقولة الأولى ـ استقالة الفكر من ماركسيته ـ تفسيرها في المقولة الثانية ـ تكذيب الواقع للنظرية. وشكل السؤال، في المقولتين، ليس سوى من باب التوكيد، والاندهاش في التوكيد،

(٨٩) **أدونيس**، النهار العربي والدولي، ٢٢ / ١ / ١٩٧٩.

لا من باب الاستفسار. المشكلة هي، إذن، مشكلة العلاقة بين الواقع والنظرية، من حيث هي، في فكر الماركسيين العرب، علاقة تكذيب للنظرية الماركسية، من قبل الواقع التاريخي للمجتمعات العربية. وخلاصة القول أن هذه النظرية ليست، أو لم تعد، صالحة لمثل هذا الواقع. أما ما سيظهر، في سياق القول، مظهر «الحرص على كمال النظرية، وتمامية النظري وجدارته الفكرية»، فهو من باب الإنشاء، ليس إلاّ. كما في هذا القول، مثلاً: «أكتفي بأن أطرح بعض التساؤلات المبدئية. وسوف أطرحها من موقع شخص عرف الماركسية كما نُقلت إليه أو نقلها هؤلاء الماركسيون، بشكل مغاير، جذرياً، للشكل الذي يمارسونها به اليوم. وأطرحها، إلى ذلك، من موقع الحرص على كمال النظرية، وتمامية النظري وجدارته الفكرية»[٩٠].

لعل من المفيد أن نسجل للكاتب شهادته أن الماركسية التي ينقد إنما هي تلك التي «نُقلت إليه»، أو التي نقلها إليه من العرب أولئك الذين اتحدوا بقدرة قادر، في واحد أحد ليس منهم، لكن صاحب النص رآهم فيه، فظن أنه امتلك المعرفة بالماركسية لما قرأ له. والسؤال الذي يطرح في هذا المجال هو التالي: هل يصح الحكم على الماركسية بالمطلق، وعلى فكر الماركسيين العرب جميعاً، أو على معظمهم، من خلال الحكم على واحد كتب في الإسلام و «الإسلام السياسي»، لكنه ابتعد، في ما كتب، وفي مجمل أعماله الأخيرة، عن الماركسية حتى كاد لم يعد له رابط بها؟ لماذا هذا النوع من النقد الذي لا يجوز في منطق الدقة والعلم؟ لماذا هذه المواربة في النقد؟ لماذا لا يكون النقد مباشراً في نقد الماركسية وموقفها من الدين بعامة، ومن الإسلام بخاصة، عبر نقد نصوص صريحة لمؤسسيها[٩١]، أو لكتابات الماركسيين العرب أنفسهم، أو

---

(٩٠) المرجع نفسه. أنظر، أيضاً، مناقشة لهذه الأقوال، يقوم بها **محمود أمين العالم** في مقال بعنوان: «الإسلام والثورة»، نشر في مجلة «اليسار العربي»، العدد السادس، آذار ١٩٧٩.

(٩١) في هذا الموضوع نفسه، نقرأ هذا الحكم:

«لكي نحدد موقفنا من الماركسية (...) فإننا نعتمد على نصوص ماركس =

لممارسات سياسية محددة؟ وأي نقد هذا الذي يمارسه صاحب النص الذي ننقد، « من موقع الحرص على كمال النظرية إلخ... »؟ ليس في الماركسية، على حد معرفتنا بها وممارستنا لها، ما يشبه مثل هذا الحرص على كمال النظري وتماميته. بل إن فيها نقيض ذلك: حركة من التكونن في تمييز الكوني وكوننة المميّز هي، بالضبط، حركة **المخاطرة** في اختبار النظري ونظْرَنة الاختباري. والحركة هذه دائمة فيها، لأنها موازية لحركة التاريخ المادي نفسه، ولحركة مفاجآته. لا اكتمال، إذن، في النظرية الماركسية، بل انفتاح على المفاجىء هو فيها حياة النظري، من حيث أن النظري منها هو غير المكتمل بامتياز. هذا ما يؤمن لها وله قدرة على التشامل. هل وجد صاحب النص في ما عرف من الماركسية، نقلاً، هذا الفهم النظري؟.

ولنأت الآن إلى « التساؤلات المبدئية » التي يطرحها صاحب النص من موقعه ذاك. يقول: « لعل استخدام عبارة « الاسلام السياسي » أن يكون علاقة الإنبهار أمام المفاجآت والمبادهات التي تقذف بها حركة واقع يفلت من أدوات التحليل عند هؤلاء الماركسيين؟ أم لعله أن يكون دليل تراجع عن هذه الأدوات، فيما يتعلق بتحليل الاسلام؟ أم تراه شكلا من أشكال الإحتضان، المؤقت، لكن الضروري؟ أم لعل الماركسية العربية بدأت، الآن، تدخل في مرحلة أخرى هي المرحلة الخمينية »[٩٢]؟. طريف هذا الانزلاق في نقد كاتب ما، كأنور عبد الملك منه إلى معظم الماركسيين العرب، ومن هؤلاء إلى الماركسية العربية، ومن هذه إلى الماركسية بالمطلق، كما يبدو لقارىء تتمة النص. طريف هذا الأمر، لكنه مرفوض في منطق النقد. فإذا تركنا هذا

---

= بالذات، أولاً وأخيراً، وليس على قراء ماركس». هذا الحكم هو **لأدونيس** نفسه، الكفاح العربي، ٢٦ آذار ١٩٨٤. نوافق على هذا المبدأ ونتساءل: لماذا لا يعتمده أدونيس في كتابته؟ لماذا يعتمد، كما في النص أعلاه، نقيضه؟ ربما وجد القارىء في تحليلنا اللاحق تفسيراً لهذا الارتباك، أو عدم الاتساق في الفكر حتماً، ليست الصرامة من خصائص الفكر اليومي.

(٩٢) **أدونيس**، المرجع نفسه.

الجانب الشكلي من النص، على أهميته، وذهبنا فيه إلى الأساس، وجدنا أن المشكلة هي، بحسب الناقد، في إفلات حركة الواقع المتميز - كما في مثال الثورة الايرانية - من أدوات التحليل الماركسي. لم تعد الماركسية، بتعبير آخر، صالحة، بأدواتها النظرية، لمعرفة الواقع الذي كلما قاربناه بها، فاجأنا وفاجأها. حتى راح الماركسيون أنفسهم يتخلّون عنها، مرغمين، في ممارستهم تحليل الاسلام وتحليل واقع المجتمعات العربية الإسلامية. مأزق هؤلاء، بحسب ناقدهم، أنهم أمام أحد أمرين: إما أن يكونوا أمينين، في تحليلهم الاسلام، لماركسيتهم وأدواتها، فيفلت الواقع منهُم. وإما أن يكونوا أمينين لهذا الواقع، فيتخلون، فعلياً، عن ماركسيتهم ونظريتها، ويعتمدون، في الممارسة الفكرية، نظرية أخرى[٩٣]. خلاصة القول، في هذا النقد، أن واقع الاسلام ومجتمعاته الراهنة والماضية هو الذي يفرض، في مقاربته، ضرورة اللجوء إلى فكر آخر غير الفكر الماركسي. بين هذا الفكر وذاك الواقع تناقض لا يمكن للباحث أن يتخطاه إلا بإلغاء واحد من طرفيه. لكن ضرورة البحث تقضي بإلغاء الفكر، لا بإلغاء الواقع، موضوع البحث. فبأي فكر نفكر هذا الواقع، واقعنا، الذي يرفض أن يفكره، فكر ماركسي؟ إلى مثل هذا السؤال يصل بنا الناقد في نقده، ويصل إليه نفسه كثيرون غيره ممن قد يختلف معهم في أمور فكرية عديدة، وقد لا

---

(٩٣) «يبدو المثقف الثوري الحديث (...) على الدوام ضحية جبلين لا يلتقيان: جبل عات هو المجتمع الإسلامي والعربي ذو التركيب الآسيوي الذي يجعله عصيّاً على «النظرية»، وجبل عات آخر هو النظرية التي يبدو تماسكها سحرياً إلى درجة يصعب معها القبول بتقديم التنازل للواقع». **حازم صاغية**، السفير، ٧/٢/١٩٧٩.
لئن كان الواقع الإسلامي العربي عصياً على النظرية، بحسب هذا الصحافي، فلأن النظرية هذه غربية وهو شرقي. لا بدّ، إذن، من نظرية خاصة به غير النظرية الغربية البرّانية.

أما **الياس خوري** فيقول الشيء نفسه حين يرى أن ثمة اتجاهاً تاريخياً يؤكد «عجز الفكر الحديث عن صياغة مفاهيم مطابقة ومتكاملة. فتكامل مفاهيمه يأتيه من خارجه...». السفير، ٧/١/١٩٧٩. ولنا عودة، لاحقاً، إلى مقولة الداخل والخارج هذه.

يختلف؛ لكنه يتفق وإياهم، في تيار فكري عريض، على ضرورة البحث عن فكر قادر على تحليل الإسلام ومجتمعاته، من موقع الإسلام نفسه.

## في استعادة مقولة «الشرق والغرب»

نستبق البحث ونقول إن هذا الفكر سيكون عندهم فكر الخصوصية، أي ببساطة، فكر الإسلام، كما يرى الإسلام إلى نفسه. وسيكون للثورة الايرانية دور بارز في استنهاض هذا التيار من الفكر الديني الذي سيحاول أن يجدد شبابه في هجوم نظامي مضاد على مواقع الفكر الماركسي. وستكون قراءة الحدثيّ الخاطفّ من هذه الثورة مناسبة لإجراء عملية ضخمة من التنظير قوامها عدد من المفاهيم يستعيد، تكراراً، مقولة الشرق والغرب. كما في هذا النص، مثلاً: «لقد فاجأنا الخميني لأنه جاء من خارجنا ومن داخل الحقائق (التي كنا خارجها). (...) جاء الخميني من خارجنا وباغتنا وطرح التحدي. وفي الحقيقة كان هو في «الداخل» ونحن في «الخارج»، في منفى الثقافة الأوروبية التي لم تستطع أن تفك الحروف المعقدة في التنظير لخصوصية هذه المنطقة، وبالتالي في ممارسة هذه الخصوصية»[٩٤]. مولعٌ هذا الفكر الديني بالرمز، به يستبدل تعقد الحركة المادية للتاريخ، وبه يقرؤها، فتتسطح الأشياء وتختزل العلاقات جميعا في ثنائية الذات والآخر، الداخل والخارج، الشرق والغرب. يجيء الخميني. من جهة الأصل يجيء، ومن جهة الجذر. من جهة المنسي المكبوت. نكتشف الحقيقة فيه، ونكتشف الزيف فينا. ذلك أننا في «منفى الثقافة الأوروبية»، والثقافة هذه، في شتى تياراتها، بما فيها الماركسية، ليست صالحة لفهم مجتمعاتنا وتاريخها، لأنها، بالضبط، ثقافة خارجية. فالداخل

---

(٩٤) حازم صاغية، السفير، ٢ / ١٢ / ١٩٧٨.

شيء، والخارج شيء آخر، والاختلاف بينهما مطلق. لذا وجب تفكير الداخل بفكره وحده الذي هو الاسلام. فكرة واحدة تتكرر في أشكال وضفحات تتكرر. كما في هذا النص أيضاً: « ... إن النموذج المجتمعي العربي الإسلامي يختلف اختلافاً بيّناً وجوهرياً عن نماذج المجتمعات التي عرفتها أوروبا، فهـذا يجعل، منذ البداية، عملية تطبيق مناهج الغرب على تحليل المجتمعات العربية الإسلامية نهجاً غير علمي، وانحرافاً عن سواء السبيل »[٩٥]. باسم الخصوصية دوماً تُرفض « مناهج الغرب كلها »، وترفض الماركسية بالتحديد، كما في نص آخر، له على هذا النص فضيلة قـول الأشيـاء في صراحتهـا، وتعيين مـوضـوع الصراع في الصراع الايديولوجي المحتدم في حقل الفكر العربي الراهن: « لم يعد هناك أي التباس في أن ما يحدث في إيران إنما هو ثورة إسلامية أو ثورة بالإسلام ( ... ) إن الدين، بمبادئه ومشتملاتها، لا يزال ـ كما تؤكد الجماهير الايرانية الثائرة، الوعد الأول بالحياة التي تطمح إليها، بين الوعود التي قدمت لها، سواء كانت حديثية غربية، أو ماركسية شيوعية.

« أليس في هذا كله، استطراداً لما نعرفه من تحليل الماركسيين العـرب لحاضر المجتمع العربي، وعلاقته بالدين والتراث، ما يؤكد على أن هذا التحليل كان خاطئاً، وعلى أن الماركسية التي يفترض فيها أن تكون أداة لكشف الواقع، تبدو في فهم ماركسيينا العرب وممارستهم، كأنها آلة ضخمة لحجب الواقع ـ خصوصاً في كل ما يتصل بالبنية الدينيـة ـ السيـاسيـة، وبـالموروث الثقـافي عموماً؟

« ( ... ) وهي (التجربة الإيرانية)، على هذا المستوى، تحدٍ عظيم لأجيـالنـا ولأفكارها ونظرياتها التي تأسست ونمت خارج المناخ الديني، لكني لا أبالغ وأقول: إنها دليل « على إفلاسها » »[٩٦].

---

(٩٥) منير شفيق، مجتمعان تحت سقف واحد، مجلة المستقبل العربي، عدد ٢١، تشرين الثاني ١٩٨٠.

(٩٦) أدونيس، النهار العربي والدولي، ١٢ / ٢ / ١٩٧٩.

## انبهار يشلّ القدرة على التحليل

يبتدىء النص بحكم إيماني ينبهر فيه الفكر بالحدث انبهاراً يشلّ فيه القدرة على التحليل، فيميل مع الحدث كيفما مال به الحدث، ولا يحلل، بل يؤكد، لأنه في عجلة من أمره، ككل فكر يومي. «لم يعد هناك التباس في أن الخ...». هكذا يبتدىء النص فيستوقفنا جانبه الشكلي هذا قبل أن يستوقفنا مضمونه. لم يتبدد الالتباس ذاك بفعل تحليل لما حدث أو يحدث في إيران، أي بسيرورة الحركة الثورية المادية في تشابك عواملها المتعددة وتعقدها، بل بأمر من مبدأ قبْلي سابق على الحدث الإيراني هو الذي قضى بألاَّ يكون التباس «في أن ما يحدث في إيران إنما هو ثورة إسلامية أو ثورة بالإسلام...» [97]. إنه مبدأ أن الدين، في مجتمعاتنا، هو

(٩٧) لا نريد الدخولَ في نقاش حول طابع الثورة الايرانية، ولا حول معنى أن تكون الثورة هذه إسلامية أو بالاسلام. موضوعنا ليس الثورة هذه بالذات وطابعها الخاص. إنه الشكل الذي نظر فيه بعض محرري الصفحات الثقافية اليومية عندنا إلى هذه الثورة في فورانها الحدثي، فسارع إلى إدراجها في جدول أعمال الصراع الايديولوجي في حقل الفكر العربي المعاصر، كورقة صالحة للهجوم على الماركسية وإعلان إفلاسها النظري. ومع هذا، قد يكون مفيداً أن نورد، في هذا المجال، حكماً آخر على الثورة الايرانية مختلفاً عن ذلك الحكم. في هذا النص، مثلاً: «ما يحصل في إيران ليس خاصاً، ولا يعود فقط إلى الدين الاسلامي. إنه عام بكل معنى الكلمة، وإن كان هناك بعض الخصوصية. لقد دهشنا نحن هنا في أوروبا بظاهرة المعارضة الدينية والخميني لأننا لم نعد معتادين على ذلك منذ الثورة البرجوازية الفرنسية التي قادها العلمانيون وأعلنوا فيها حقوق الإنسان. الأمر حصل بالأمس فقط منذ مائتي سنة. لكن ذاكرة الغرب ضعيفة». **مكسيم رودنسون**، السفير، ٤ / ٢ / ١٩٧٩. وبإمكاننا أن نضيف: وذاكرة الشرق أيضاً ضعيفة.

ونقرأ أيضاً نصاً آخر يناقش، من وجهة نظر كاتبه، بعض النصوص التي =

المحرّك الأول. وفي هذا القول رد صريح مباشر على مقولة أن الصراع الطبقي هو القوة المحركة للتاريخ الاجتماعي بعامة. لو أتى الحكم على طبيعة الثورة الإيرانية، من حيث هي ثورة إسلامية، نتيجة لتحليل السيرورة المادية لهذه الثورة، لكان موضوع النقاش، في هذا النص، هذه السيرورة بالذات. لكنه أتى، بالعكس، كتأكيد، أو إعادة تأكيد، بمناسبة الحدث الايراني، لذلك المبدأ القبْلي الذي به يبتدىء النص فعلياً. ذلك أن موضوع النقاش موضوع آخر هو الذي يحكم حركة الفكر في النص ويقودها بلهفة إلى استخلاصاتها: إنه الماركسية وأدواتها النظرية. وينتهي النص إلى أن الماركسية قد استحالت، لا سيما في مجتمعاتنا، «آلة ضخمة لحجب الواقع»، بينما هي تزعم أنها أداة لكشفه. والحكم هذا لا يصح عليها وحدها، بل يصح أيضاً، بحسب كاتب النص في ضوء الحدث الايراني، على كل نظرية «تأسست ونمت خارج المناخ الديني»، أي على معظم الفكر الحديث، منذ ديكارت حتى اليوم. أما الفكر القادر وحده دون غيره على فهم مجتمعاتنا العربية في خصوصيتها، فهو القائل بأولية العامل الايديولوجي - الديني فيها، من حيث أن خصوصيتها تكمن في أولية هذا العامل فيها بالذات. يستبدل هذا الفكر، إذن، الصراع الطبقي بالدين، كمبدأ تفسيري لحركة تاريخنا الاجتماعي، في ماضيه وراهنه، ويقترح، تالياً، نفسه بديلاً من الفكر الماركسي، على قاعدة هذا الاستبدال، كما هو واضح، مثلاً، في هذا النص: «... إن البنية التأسيسية للمجتمع العربي هي

= أثبتنا في متن البحث، بعبارات لنا تحفّظ على بعض منها: «وليس غريباً أن نجد شخصاً من عيار أدونيس - على الرغم مما في ذلك من مفاجأة - يكيل «إبداعيته» ويتحول إلى مجرد «متمشيخ» في حلقة اسلامانية، بعد أن عرف مقام ربه واهتدى، وأقنع نفسه بأن الدين «صحو في مستوى الشمس... هو إذن... الطريق التي توفر للانسان حياته المليئة وتفتحه الكلي وتكامله الشامل». فلا عجب إذن من اعتباره «المحرك الأول» في مجتمع كالمجتمع العربي، وطوبى لعباده الصالحين». **عماد هرملاني**، السفير، ١٥ / ٣ / ١٩٧٩.

(...) بنية دينية (...) ولعل في انفجار اللحظة التاريخية الحاضرة، بأسسها واستلهاماتها الدينية، ما يؤكد وجهة النظر هذه، ويثبت بالتالي، أن الرابطة السياسية ـ الاجتماعية في المجتمع العربي لا تزال تنهض، في المقام الأول، على أساس ديني »[٩٨]. في هذا النص المقتطف من مقدمة الطبعة الثالثة لكتاب « الثابت والمتحول »[٩٩]، يستنجد الكاتب بالحدث الايراني لتأييد منطلقاته النظرية في دراسة ما يسميه المجتمع العربي، فيرى أن الدين هو لحمة هذا المجتمع، ليس في ماضيه وحسب، بل في حاضره أيضاً.

## شكل البناء ومغزى الدلالة

قد يكون هذا القول صحيحاً وقد لا يكون. فقبل الدخول في مناقشته، نريد أن نقف قليلاً عند الجانب الشكلي منه، أي عند شكل ترابط الأفكار فيه. ولنفترض، جدلاً، أن « البنية التأسيسية للمجتمع العربي هي بنية دينية ». فلماذا يكون « انفجار اللحظة التاريخية الحاضرة » تأكيداً لوجهة هذا النظر؟ سياق الكلام في هذا النص وغيره مما رأيناه وسنرى يدل على أن « اللحظة التاريخية » هذه تشير، بالتحديد، إلى الحدث الايراني. فلماذا يكون الحدث الايراني مقياس النظر في « المجتمع العربي »، ومقياس الحكم عليه، في تاريخه الماضي والحاضر؟ أي ضرورة تقضي بأن يكون الدين المحرك الأول في « المجتمع العربي »، إذا كانت الثورة الايرانية، على سبيل الافتراض، ثورة إسلامية، أو ثورة بالاسلام؟ أي ضرورة تقضي بأن تأخذ الحركة التاريخية المادية في المجتمعات العربية المجرى الذي أخذته في ايران، أو أن يأخذ انفجار الوضع، أو التغيير الثوري فيها، الشكل الذي أخذه في إيران؟ وليس من ضرورة

---

(٩٨) أدونيس، السفير، ٦ / ٧ / ١٩٨٠.

(٩٩) أدونيس، الثابت والمتحول، في ثلاثة أجزاء، دار العودة، بيروت ١٩٧٤.

تقضي بذلك. بل بالعكس، إن منطق الحركة المادية للتاريخ يقضي بأن **تختلف** أشكال التغيير الثوري، ومجراه، ومراحله، وقياداته، وآفاقه، باختلاف الشروط التاريخية الخاصة بكل بنية اجتماعية محددة. وقد لا يختلف صاحب النص معنا في هذا القول. فلماذا أتى البناء **الشكلي** للنص، إذن، في ترابط جمله وأفكاره، على ذلك الوجه الذي نرى فيه خللاً أو عيباً منطقياً، له دلالته؟ أما دلالته، فإيديولوجية واضحة، وهي في أن القصد ليس إقامة المقارنة بين ما يحدث في إيران وما هو قائم، أو ما قد يحدث في «المجتمع العربي»؛ وليس القصد تأييد هذا بذاك؛ بل هو في دحض الفكر الماركسي وإثبات أن هذا الفكر، في أسسه وأدواته النظرية، ليس الصالح لفهم مجتمعاتنا وخصوصيتها. ولقد عرفت الصحافة اليومية عندنا، بعد الثورة الايرانية، موجة عارمة من الكتابات التي تصب كلها في محاولة دحض الماركسية. على مثل هذه القاعدة **العامة** من مجابهة الفكر الماركسي في حركة الصراع الايديولوجي في مجتمعاتنا العربية المعاصرة، بفكر يقترح نفسه بديلاً منه، نقيضاً له، وخليفة أيضاً، يقوم البناء الشكلي لذلك النص. إنه بناء إيديولوجي يستنجد بالحدث اليومي ويوظفه في معركة لها طابع ستراتيجي عام يظهر بوضوح أكبر في نص آخر للكاتب نفسه، هو التالي: «وقد أكدت فيه (والكلام يجري على كتاب «الثابت والمتحول») على أن البنية الدينية التي تلبسها النظام السائد وفرضها، بالطغيان، على الحياة والفكر، كانت من الأسباب الأولى لجمود الحياة العربية والفكر العربي. ولهذا أكدت أن البداية في تأسيس ثقافة عربية حية، وجديدة، تكمن في نقد هذه البنية، ومن ثم في تحطيمها ـ أي في تحطيم هذا المفهوم السلطوي للإسلام.

من الطبيعي أنني لم أهمل العوامل الاقتصادية ـ الاجتماعية في هذه الحركة من الصراع ضمن المجتمع الإسلامي، إلا أنني أعطيت الأولية للعامل الايديولوجي ـ الديني. في مجتمع كالمجتمع العربي، بُنِيَ، بشكل كامل على الدين، ولم تتطور فيه أشكال الانتاج وأدواته بحيث تؤدي إلى نشوء الوعي الطبقي، يظل هذا العامل محركاً أول. لذلك لا يمكن تفسيره بمقولة الطبقة، أو

الوعي الطبقي، أو بمقولة الاقتصاد، فضلاً عن الاقتصادوية. وتؤكد وقائع التاريخ العربي الاقتصادي أن الصراع في المجتمع العربي كان بين فئات تضم الفقير والصعلوك والحرفي والتاجر وصاحب الأطيان، والفقيه والشاعر، وفئات تضم هي أيضا الفقير والصعلوك والحرفي والتاجر إلخ...، مما يعني أن هذا الصراع كان في طابعه الغالب، إيديولوجياً دينياً.

وفي هذا كله، حرصت على القول إن ما اقوم به إنما هو وصف يستند إلى وقائع تاريخنا، وليس تقويماً. أي أنني كنت باحثاً يلاحظ ويفسر، دون أن ينتمي أو يتبنى، سلباً أو إيجاباً »[١٠٠].

لن نستعيد في هذه الدراسة نقداً مفصلاً قمنا به في دراسة سابقة[١٠١] لهذه العلاقة من التماثل التي يقيمها صاحب النص في الفكر العربي بين بنيته في الماضي وبنيته في الحاضر، بحيث تستحيل البنيتان واحدة هي البنية الدينية التي يرى فيها « سبب جمود الحياة العربية والفكر العربي »، في الحاضر كما في الماضي، فيرى في الدين سبب « التخلف »، وفي نقد الدين النقد كله، أو أوله وأساسه. لن نكرر الآن نقد هذا المنهج من التفكير الذي يقود إلى تفسير الحاضر بالماضي تفسيراً هو، في نهاية تحليله، تفسير **ديني**. فبإمكان القارىء ـ إن شاء ـ أن يرجع إليه حيث هو في دراستنا المذكورة، لعله يجد فيه متعة وبعض الفائدة. ونكتفي هنا بالإشارة إلى أن فكرة نقد الدين، من حيث أن به يبدأ نقد المجتمع، او فيه يكمن النقد هذا كله، وبه يكون التغيير، ليست فكرة جديدة، فلقد تصدّى لها ماركس في الأربعينات من القرن الماضي، في نقده فكر برونوباور، في كتابه الشهير « العائلة المقدسة ». ولن نضيف جديداً على نقد ماركس. لذا نكتفي بالتذكير. لكن، حتى لا نظلم صاحب النص الذي ننقد، نقول إن فكره، حول هذه النقطة بالذات، متسق شكلياً: فطبيعي ـ ربما ـ أن يبدأ النقد بنقد الدين

(١٠٠) **أدونيس**، النهار العربي والدولي، ١٢ / ٢ / ١٩٧٩.

(١٠١) **مهدي عامل**، أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازيات العربية؟ دار الفارابي، بيروت، ١٩٧٤، وبخاصة ص ٩٦ ـ ١١٧ من الطبعة الأولى.

عند من يرى في الدين لحمة المجتمع بالمطلق. لكنه ليس دوما كذلك. فأحيانا يرتبك. فيقع في تناقضات تستوقف القارىء حقا. مثلاً، يقول صاحب النص. في مجال تقويمه حركة فكره في كتابه المذكور: «من الطبيعي أنني لم أهمل العوامل الاقتصادية ـ الاجتماعية في هذه الحركة من الصراع ضمن المجتمع الاسلامي. إلا انني أعطيت الأولية للعامل الايديولوجي ـ الديني» فنفهم من هذا القول انه خص العوامل الاقتصادية ـ الاجتماعية بدرس هو الذي قاده إلى إعطاء الأولية للعامل الايديولوجي ـ الديني، ونفهم من القول أيضاً، إذا كان استخدام الكلام فعلاً دقيقاً، أن أولية هذا العامل **ليست مطلقة**، بل هي ليست له إلا في **علاقته بالعوامل الأخرى**، وبالشكل الذي تتحدد فيه العوامل هذه في علاقتها به. **فالعلاقة** هذه هي التي تحدده كذلك، وليس هو الذي يتحدد، بذاته ولذاته، اي في معزل عن أي عامل آخر. ولا معنى لأن يكون الأول إلا **في هذه العلاقة وبها**. إنها، إذن، حقل حركة الدين، من حيث أن الدين هو فيها المحرك الأول. ولا نجد تفسيراً لكون الدين كذلك، إن كان كذلك، إلا في هذه العلاقة المعقدة التي تربطه بتلك العوامل، في شروط تاريخية محددة، أي في شروط يجب تحديدها ملموسياً. أما أن ننظر في الدين من وجهة نظر الدين، كما يرى الدين إلى نفسه، في استقلاله بذاته ولذاته، فإن في هذا إلغاء للعلاقة التي فيها تتحدد أوليته. بإلغاء هذه العلاقة، وبالنظر فيه من موقع الفكر الديني، يستحيل الدين كلاً مطلقاً يحتل كامل الفضاء الاجتماعي، من الرأس إلى القاعدة، ومن كل الجهات إلى كل الجهات، بدلاً من أن يكون عاملا إيديولوجياً ـ وإن كان الأول ـ من جملة عوامل تترابط في كل اجتماعي واحد لا يقوم إلا بها، متماسكة في علاقات تختلف أشكال ترابطها وتمفصلها باختلاف الشروط التاريخية الخاصة بهذا الكل الاجتماعي. ثمة فارق جذري بين أن يكون الدين هو الكل ذاك، وبين أن يكون، في الكل الاجتماعي، عاملاً قد يلعب فيه، في شروط محددة، دوراً يُظهره مظهر «المحرك الأول»، لأسباب يجب البحث عنها، ليس فيه، بما هو دين، ولا من موقعه كما يرى إلى نفسه، بل في بنية هذا الكل الاجتماعي، وفي الشكل التاريخي الخاص بترابط عناصره

وتمفصلها بعضاً على بعض، في شبكة واحدة من العلاقات المعقدة، ومن موقعه المحدد فيها. في الحالة الأولى، لا معنى للكلام على أولية العامل الإيديولوجي - الديني بتاتاً، فمثل هذا الكلام لا معنى له إلا في الحالة الثانية. لكن منطق القول نفسه، في هذه الحالة، بأولية العامل الديني، بما هو عامل إيديولوجي، يقضي على الفكر بضرورة النظر **في علاقة** هذا العامل بغيره في الكل الاجتماعي، لا بأن ينتزعه من شبكة العلاقات التي يحتل فيها موقعه المحدد، فيعزله عنها، ويحيله جوهراً يرى إليه على أنه الكل المطلق في كليته، فيما هو يظن، وهماً، أنه اكتفى بإعطائه الأولية على غيره من العوامل، في علاقته بها. أكثر الظن أن صاحب النص الذي نحن بصدد نقده قد وقع في هذا الوهم، من حيث هو لم يغفل النظر **في علاقة** العامل الديني بالعوامل الأخرى المكوّنة للكل الاجتماعي وحسب، بل جرّده من هذه العلاقة، ورفعه إلى حيث يرى إلى نفسه في مطلق ليس فيه عاملاً إيديولوجياً له الأولية على غيره، بل هو فيه الكل، أو قل إن به وحده، من موقعه في المطلق، يتماسك الكل، وبه وحده، من هذا الموقع الذي هو فيه، يكون الكل[١٠٢]. لهذا قيل عنه إنه «المحرّك الأول».

---

(١٠٢) قريب من هذا القول، شبيه به، قول آخر هو التالي: «فالإسلام جعل من البناء العقيدي - الفكري شرط التماسك في البنية المادية والعلاقات الاجتماعية نفسها. فالمجتمع العربي الاسلامي حين يفقد مرتكزه العقيدي المركزي (الإسلام) ينحل ويتفسخ ولا تقوى مرتكزاته الأخرى، بما في ذلك الاقتصادية، على البقاء». منير شفيق، المستقبل العربي، تشرين الثاني ١٩٨٠. هكذا يتحدد الاسلام، من موقع نظر الاسلام نفسه، في هذا النص، كما في نص أدونيس.

## فهم للماركسية
## لا علاقة له بالماركسية

لو عاد القارىء إلى النص وقرأه ثانية لوجد أن ما يحكم النص في سياقه كله هو محاولة دحض الفكر الماركسي. وهذا ما يفسر استخدام عبارات، (كأولية العامل الايديولوجي ـ الديني وتحديد هذا العامل من حيث هو «محرك أول») لا يمكن فهمها إلا بإرجاعها إلى هيكلية التفسير الماركسي التي هي منها مستعارة. فصاحب النص يحاول في نصه هذا أن يستخدم ما يظنه أنه اللغة المفهومية الماركسية ضد الماركسية، أو أن يردّ أدواتها النظرية ضدها. والمحاولة هذه تتضمن بالضرورة، فهماً معيناً لهذه الأدوات وتلك الهيكلة من التفسير. لكننا نشك في أن يكون هذا الفهم مطابقاً لموضوعه. وبكلام أوضح، نقول إن هذا الفهم للماركسية الذي نتبيَّنه في النص لا علاقة له بالماركسية. **فإحلال العامل** الايديولوجي ـ الديني، مثلاً، محل العامل الاقتصادي في البناء الاجتماعي ـ كما هو القصد في النص، رداً على النظرية الماركسية ـ لا يكون بإعطاء «**الأولية**» لذاك بدلاً من هذا، لسبب بسيط جداً هو أن الوضع النظري **للاقتصادي** في البناء الاجتماعي ليس، بالنسبة للماركسية على الأقل، وضع العامل **الأول** فيه، في علاقته بعامل هو **ثان**، وبآخر هو **ثالث**... إلخ، من حيث الرتبة أو المرتبة. فالبناء الاجتماعي لا يقوم **بتراتب لعوامله يكون الواحد فيها فيه فوق الآخر، أو قبله، أو عليه**، في فضاء تتوزع فيه **المراتب**، رأسياً، على العوامل بشكل ثابت بثبات هذه. إن الوضع النظري للاقتصادي هو، في البناء الاجتماعي، وضع العامل **المحدِّد** (بكسر الدال)، في نهاية التحليل، للعوامل الأخرى التي يتحدد بها، بالشكل الذي هو فيه يحددها، في شروط تاريخية خاصة بحركة هذا البناء الاجتماعي الذي له حركة الكل الواحد المعقد بتعقد العلاقات المتبادلة بين عوامله المكونة. والكل هذا **متفاوت التطور بتفاوت بنيته**. لذا، وجب التمييز في هذه العلاقات المعقدة القائمة فيه، بين علاقات **التحدد** التي يحكمها وضع **الاقتصادي** فيه، في حضور هذا الكل لذاته، وبين علاقات **السيطرة**

التي يحكمها وضع **السياسي** فيه، في وحدة هذه العلاقات **جميعاً** في الحركة المحورية للصراع الطبقي التي بها يتماسك الكل الاجتماعي في وحدته التناقضية.

ليست هذه الدراسة إطاراً صالحاً لإعادة النظر في هذه القضية النظرية الأساسية التي كان لنا فيها قول في دراسة سابقة بإمكان القارىء الرجوع إليها إن أحب[١٠٣]. ما نريد قوله في هذا المجال هو أن البناء الاجتماعي لا يقوم **بتراتب** عناصره، بل هو يتفكك بهذا التراتب. إنه، بالعكس، يقوم **بتفاوت** هذه العناصر، في وحدة بنيتها التناقضية، وفي حركة تطورها التاريخية. لئن كان التراتب فيه يرسم لعناصره هيكلاً من الوجود النظري هي فيه في علاقة أول بثان، بثالث إلخ...، فإن التفاوت فيه يرسم لهذه العناصر هيكلاً من الوجود النظري هي فيه في علاقة المحدِّد (بكسر الدال) بالمحدَّد (بفتح الدال)، في تحدد ذاك بهذا، في شكل يحدد بين العناصر نفسها، في وحدة حركتها التاريخية، علاقة من السيطرة يختلف فيها شكل ظهور العنصر، أو العامل المسيطر، باختلاف الشروط التاريخية التي فيها يمارس الاقتصادي (العامل المحدد) تحديده الكل الاجتماعي في حركته، وبالتالي، باختلاف الشروط التاريخية الخاصة بهذه الحركة التي هي هي الحركة المحورية للصراع الطبقي. من هنا أتت ضرورة النظر في **علاقة** العامل الايديولوجي - الديني بالعوامل الأخرى في الكل الاجتماعي، لتفسير الشكل الذي يظهر فيه هذا العامل مظهر العامل **المسيطر** - ولا نقول المحدِّد، لأن هذه الصِّفة (أو الدور) خاصة **دوماً** بالاقتصادي - في الحركة التاريخية لمجتمعاتنا العربية الإسلامية في القرون الوسطى، أي لتحديد الأسباب التي تجعل حركة الصراع الطبقي الخاصة بهذه المجتمعات، في تحددها بالاقتصادي الخاص بها، تأخذ شكلها **الرئيسي**، كحركة **صراع ديني**. هذا يعني بوضوح أن العامل الايديولوجي - الديني، في ظهوره مظهر العامل الرئيسي في حركة تاريخية معينة، في شروط محددة، لا يجد تفسيره في **ذاته**، ولا يجد، إذن، في ذاته تفسير دوره في تلك الحركة، أو تفسير

---

(١٠٣) **مهدي عامل**، في التناقض، دار الفارابي، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٧٣.

موقعه فيها. فالدين لا يفسّر الدين - كالايديولوجية لا تفسر الايديولوجية - حتى لو اعطي « الأولية »، إذ أن هذه لا تفسر نفسها، بل هي، بالعكس، بحاجة إلى تفسير. والتفسير دوما اجتماعي تاريخي، أي، بالضبط، مادي. هذا ما ادرك ابن خلدون نفسه في المقدمة. إلا إذا نَظر في الدين من موقع نظر الديـن، كما يـرى الديـن إلى نفسـه. حينئـذ، يبطـل الكلام عليـه **كعـامـل إيديولوجي**، وحينئذ **فقط** يستحيل الدين « محركاً أول » هو، بالضبط **مبدأ كل تفسير**. « لذلك لا يمكن تفسيره بمقولة الطبقة، أو الوعـي الطبقـي، أو بمقـولـة الاقتصاد. فضلا عن الاقتصادوية ». ونضيف فنقول، لا يمكن ذلك، لا بمعنى أن تفسيره الماركسي خاطىء وحسب، بل أيضاً بمعنى أن ما به يكون التفسير لا تفسير له. ذلك أن « المحرك الأول » هو الله، وقوله فعله. ليست بريئة عبارة« المحرك الأول » هذه، وليس استخدامها في النص بلا دلالة. إنها تحتل في بناء هذا الفكر الذي به يحاول صاحب النص دحض الماركسية موقعا **مقابلاً** تماماً للموقع الذي تحتله في بناء الفكر الماركسي مقولة الصراع الطبقيَ، من حيـث أن الصراع هذا هو « القوة المحركة للتاريخ ». مفيد لنا وللقارىء أن ننظر قليلا في علاقة التقابل هذه التي تحكم كامل بناء الفكر في ذلك النص.

## صراع ديني
## أو شكل ديني للصراع ؟

« الصراع الطبقي هو القوة المحركة للتاريخ ». هذا هو الطرف الأول من هذه العلاقة. « الدين هو محرك أول ». هذا هو طرفها الآخر. في الظاهر، يستبدل صاحب النص الصراع الطبقي بالدين، دونما تغيير في طبيعة الدور الذي كان للصراع الطبقي، فصار للديـن. لكـن الأمـر، في الحقيقـة، ليس كذلك. لو كان الأمر كما هو في الظاهر، لوجب القول إن الدين هو « القوة المحركة للتاريخ »، لا إنه « محرك أول » هكذا بالمطلق. والفارق بين القولين

ليس مجرد فارق **لفظي**، كما قد يبدو للوهلة الأولى. فالدين، بدلاً من الصراع الطبقي، هو في القول الأول، كالصراع الطبقي، في **علاقة داخلية** بالتاريخ، بينما هو، في القول الثاني، في **علاقة خارجية** به هي، كما يرى الدين إليها، من موقعه في المطلق الذي منه يرى إلى نفسه، **علاقة خلق**، كالعلاقة القائمة بين الخالق والخليقة. ليس الفارق بين القولين، إذن، لفظياً، ولا يفسره ضعف في معرفة النظرية الماركسية ولغتها المفهومية، حتى لو كان هذا الضعف أمراً واقعاً. الفارق هو، بالعكس، القائم بين فكر **مادي تاريخي**، وفكر **غيبي ديني**. من تربة ذاك إلى تربة هذا ينتقل الفكر في النص المذكور، فيما هو يقوم بتلك العملية من استبدال مفهوم بآخر في تفسير للتاريخ ينطلق فيه من موقع نظر الفكر الديني، أو قل إنه ينزلق فيه إلى هذا الموقع. في سياق هذا التفسير، يأتي استخدام عبارة «محرك أول» بشكل طبيعي جداً. ذلك أن مرجعها الفلسفي الذي يذكّر بأرسطو، أو بفلاسفة الإسلام، هو، بالضبط، مرجع فلسفة ميتافيزيقية لا تتناقض مع موقع نظر الدين، بل منه تنطلق. لذا كان الدين، في ذلك النص الذي ننقد، كلاً واحداً متماسكاً في نظام هو أيضاً واحد لم يتغير بعد منذ أن كان. **لا يتحدد الدين، في هذا النص، كصراع. نقول هذا** برغم كلام يجري في النص على صراع لا نعرف ما هو، أو ما هو نوعه. صحيح أن النص يقول عنه إنه «كان، في طابعه الغالب، إيديولوجياً ـ دينياً». لكن السؤال يبقى قائماً، ما هو هذا الصراع الذي كان، في طابعه الغالب، إيديولوجيا ـ دينيا؟ وهنا أيضاً تبدو المشكلة كأنها مجرد مشكلة لفظية. وهي ليست كذلك. فلو تحدد الصراع هذا، كما هو في حقيقته الفعلية، **كصراع اجتماعي، لاختلف النظر في الدين، ولو وضحت المشكلة فأمكن طرحها، بكل دقة، على الوجه التالي: لماذا كان الصراع الاجتماعي هذا، في المجتمعات العربية الإسلامية في القرون الوسطى، في طابعه الغالب، ايديولوجياً ـ دينياً؟** وبتعبير آخر أيضاً: لماذا كان الصراع هذا يتحرك، **في هذه المجتمعات، في شكله الرئيسي، كصراع ايديولوجي ـ ديني؟ إن طرح المشكلة على هذا الوجه هو** طرح **مادي وتاريخي** لها، وهو، **لأنه كذلك، يقضي بضرورة النظر في الدين،**

ليس كما يرى الدين إلى نفسه، من حيث هو جوهر ثابت يتمظهر في الوعي أو **في الأحداث من خارج، فيكون «محركاً أول»؛ بل من حيث هو، في وجوده** المادي التاريخي، اي في وجوده الاجتماعي نفسه الذي ليس له وجود آخر غيره، **صراع اجتماعي**. وللدقة يجب القول إنه شكل من **أشكال هذا الصراع الاجتماعي**. قد يكون هذا الشكل، في شروط تاريخية محددة هي شروط هذا الصراع نفسه، الشكل الرئيسي، أي الشكل المسيطر الذي فيه يتحرك الصراع الاجتماعي، فيظهر مظهر الصراع الديني. وقد لا يكون كذلك، فيختلف، حينئذ، الشكل الرئيسي الذي يتحرك فيه هذا الصراع باختلاف شروط الصراع، ليس بين بنية اجتماعية وأخرى، أو بين ماضيها وحاضرها وحسب، بل في زمنها الواحد، ايضا، الذي هو، بعامة، زمن نمط الانتاج المسيطر فيها. فالشكل الرئيسي **للصراع الاجتماعي** ليس، بتعبير آخر، **ثابتاً - إلا بتجوهره، كما في** تجوهره الديني مثلاً - بل هو **متنقل** بين مستويات البنية الاجتماعية **بحسب الشروط** التاريخية الخاصة بالحركة المحورية للصراع الطبقي في هذه البنية. إن اختلاف شروط الصراع، إذن، هو الذي يحدد اختلاف الشكل الرئيسي الذي فيه يتحرك. ولقد كان **الديني هو الشكل الرئيسي هذا في مجتمعاتنا في القرون** الوسطى. وكان أيضا كذلك في مجتمعات أخرى، بل، بشكل عام، في سائر مجتمعات ما قبل الرأسمالية[١٠٤]. هذا ما أكده ماركس نفسه. لكن هذا شيء،

(١٠٤) يميل أدونيس، ضمنياً، في كتابه «الثابت والمتحول» إلى حصر ظاهرة تحرك الصراع الاجتماعي في شكله الرئيسي كصراع ديني في مجتمعاتنا العربية الاسلامية دون غيرها. أو قل أنه يحصر فيها، ضمنياً، الدور هذا الذي لعبه الدين. ويردّ هذا إلى طبيعة الدين التي بها طبع «الانسان العربي» وفكره، ويجد فيها تفسير تلك الظاهرة، من حيث هو يفسر الديني بالديني من موقع الدين نفسه. هكذا يتجوهر الدين عنده، ويتجوهر الانسان، وبتجوهر الاثنين يتجوهر التاريخ والمجتمع أيضاً. بعيد عن هذا التفسير، مناقض له، ذلك التفسير المادي الذي حاولنا أن نرسم خطوطه العريضة، فربطناه بالنظر في الشروط التاريخية الملموسة التي فيها يتحرك الصراع الاجتماعي كصراع ديني. بهذا التفسير المادي للتاريخ وللدين، يستحيل ما هو، عند أدونيس، خاص بالاسلام، وبالتالي، بالعالم=

وما ورد في ذلك النص من قول. أو ما قد نجده في نصوص أخرى من قول شبيه به. شيء آخر. أن يتحرك الصراع الاجتماعي في شكله الرئيسي كصراع إيديولوجي - ديني لا يعني أن الصراع هذا لم يعد اجتماعياً، أو أنه فقد طابعه الاجتماعي، هذا الذي هو هو طابعه الطبقي نفسه. لأنه أخذ طابع الصراع الديني. ولا نجد في الدين، كما سبق القول، تفسير ذلك. فالديني لا يفسر الديني إلا من موقع نظر الدين نفسه. وليس هذا بتفسير، بل هو فعل إيمان بحت. ولا نجد في الايديولوجي تفسير الايديولوجي، أو تفسير سيطرته. إلا برفعه إلى مطلق يستحيل فيه التفسير، كما بالديني، فعل إيمان هو الوجه الآخر للتفسير السحري. نجد التفسير في الآلية الداخلية للصراع الاجتماعي (الطبقي) التي بها يسيطر الايديولوجي، كالديني مثلاً، في حركة هذا الصراع، في شروط تاريخية محددة هي شروط هذه الحركة. لا يمكن إذن، في تفسير سيطرة الايديولوجي، عزل الايديولوجي عن هذه الشروط التي فيها يسيطر، فعزله عنها هو إلغاء لها وإبطال لتفسير لا يكون إلا بتحليلها الملموس. ولا يكون التفسير بتكرار أجوف لمقولات نظرية. هنا تبدأ الصعوبات الفعلية في إنتاج المعارف. قد يكون مهماً، في صراع ايديولوجي كالذي يحتدم الآن في حقل الفكر العربي المعاصر، أن نبيّن لمن يستهويه إعلان إفلاس النظرية الماركسية،

---

= العربي، ظاهرة تاريخية عامة عرفتها مجتمعات ما قبل الرأسمالية. يقول أدونيس، مثلاً: «إن اكتشاف المطلق الإلهي، وتنظيم العالم المحسوس بمقتضى هذا الاكتشاف، هو المحور الذي دارت حوله الحضارة العربية، والمبدأ الذي وجه الفكر العربي. ثمة إذن، في طبيعة الرؤيا العربية ذاتها إلى الكون والانسان، انشقاق أصلي يتمثل في الثنائية التي أشرت إليها» (أي ثنائية الوحي / العقل، الدين / الفلسفة، الروح / الجسد، القديم / المحدث... الخ) - «الثابت والمتحول»، الجزء الثالث، ص ٢٦٢ - ولقد أخذ عليه كاتب مقدمة كتابه، الأب بولس نويا، من وجهة نظره الدينية البحتة، حصره ظاهرة «العودة إلى الماضي، أو تكرار الماضي» في العالم العربي، و «نسبتها إلى الدين»، أي تفسيره لها بالدين، بينما هي عنده «ظاهرة إنسانية» عامة. أنظر ص ١١ من المقدمة الجزء الأول، الطبعة الأولى.

أن الصراع الطبقي في مجتمعاتنا العربية الإسلامية كان، كما هو اليوم، صراعاً طبقياً. لكن الأهم في هذا القول هو أن نبيّن، على الصعيدين النظري والتاريخي، بتحليل ملموس، آلية هذا الصراع والأشكال المختلفة التي فيها يتحرك، وأسباب تحركه في أشكاله هذه، وانتقال الشكل الرئيسي منها من مستوى إلى آخر في البنية الاجتماعية، بحسب الشروط التاريخية التي فيها تجري الحركة المحورية للصراع الطبقي. هكذا نعيد إنتاج أدواتنا المفهومية النظرية بتمييزها في تمييز هذه الشروط. على قاعدة هذا المنهج من التفسير المادي للتاريخ، بربط الايديولوجي بالسياسي بالاقتصادي في الوحدة المعقدة للكل الاجتماعي وحركته المحورية، نقول إن الدين، في طابعه الايديولوجي **السياسي**، هو **علاقة اجتماعية**. وهذه العلاقة هي **علاقة صراعية**. معنى هذا أن الدين كان في الماضي، وما يزال في الحاضر، **مجالاً لصراع طبقي** يختلف شكل تحركه، في علاقة هذا الشكل منه بأشكاله الأخرى، باختلاف الشروط التاريخية الخاصة بحركته المحورية في الماضي عنها في الحاضر. ويعود هذا الاختلاف، في أساسه، إلى اختلاف في بنية الكل الاجتماعي، في تمفصل عناصرها أو مستوياتها بعضاً على بعض في وحدتها المعقدة، بينها في الماضي وبينها في الحاضر. فلئن كان الشكل الديني هو المسيطر في حركة الصراعات الطبقية في مجتمعات القرون الوسطى، فهو ليس كذلك في مجتمعاتنا الراهنة. وهذا موضوع آخر يُبعدنا النظر فيه عن الموضوع الذي نعالج. فلنعد بالبحث إلى حيث انطلقنا فيه من إشارة إلى وقوع الفكر عند صاحب النص الذي ننقد، في تناقضات تستوقف القارىء وتتطلب تفسيراً.

## تناقض الفكر وتموّجه
## بحسب الحدث اليومي!

رأينا صاحب النص يؤكد، في مجال تقويمه كتابه «الثابت والمتحول»، أنه لم يهمل، في كتابه هذا، العوامل الاقتصادية الاجتماعية في حركة الصراع ضمن

المجتمع الاسلامي، لكنه أعطى الأولية للعامل الايديولوجي - الديني. ونقرأ للكاتب نفسه. في مقدمة الطبعة الثالثة لكتابه هذا، نصاً آخر حول الموضوع نفسه. يقول فيه: «لم أشأ أن أدرس نشوء هذه الثقافة بما هي حركة إنتاج وتطور تاريخيين. فمثل هذه الدراسة، في رأيي، ضعيفة الأهمية، خصوصاً في مرحلتنا الراهنة ذات الطابع الانفجاري، بالإضافة إلى أن المكتبة العربية حافلة بها. بل أقول إن مثل هذه الدراسات لم تعد لها أية قيمة معرفية خلاّقة، سواء استندت إلى المنهج «المادي» أو المنهج «المثالي» أو إلى أي منهج آخر»[١٠٥]. وينتهي، في هذا النص، إلى القول: «ليس التاريخ، بمعناه العميق، إلا تغيّر المعاني». لا نناقش الآن موقف الكاتب، كما هو مثبت في كتابه، من العوامل الاقتصادية الاجتماعية ودورها في حركة التاريخ الاجتماعي العربي الإسلامي. **سنناقش ذلك لاحقاً. أما الآن، فسنقصر النقاش على ما ورد في هذين** النصين. بين النصين تناقض فاضح في الموقف من تلك العوامل الاقتصادية. ففي الأول منهما، مثلاً، يقول الكاتب أنه لم يهمل هذه العوامل، بمعنى أنه بحث فيها، لا سيما في علاقتها بالعامل الايديولوجي الديني، فوضعها في موقعها الذي ليست لها فيه الأولية التي هي لهذا الأخير. ولقد بسطنا رأينا في هذا القول كفاية. أما في النص الثاني الذي هو الآن بين أيدينا، فالكاتب ينفي قيامه بدارسة تلك العوامل، في قوله إنه لم يشأ أن يدرس نشؤ الثقافة العربية «بما هي حركة إنتاج وتطور تاريخيين». فأي القولين هو الصحيح؟ في رأينا، إنه الثاني. هذا ما سنثبته لاحقاً. أما الأهم، فهو في السؤال الذي يبقى عالقاً: لماذا هذا التناقض بين القولين؟ هذا ما سنحاول الإجابة عنه، أيضاً، لاحقاً. لكن الكاتب، في نصه الثاني هذا، لا يكتفي بذلك النفي، بل يأخذ من الموضوع **موقفاً (فلسفياً؟) هو موقف رفض منهجي لدراسة الثقافة في علاقتها بحركة** الانتاج وتطورها التاريخي. فمثل هذه الدراسة هي عنده «ضعيفة الأهمية»، بمعنى أن النظر في تلك العلاقة ليس أساسياً لفهم الثقافة. فالثقافة تقوم بذاتها ولذاتها، وهي في ذاتها تُدرس، من خارج كل علاقة لها بما ليس هي، **كأنها الكل**

---

(١٠٥) **أدونيس**، السفير، ٦ / ٧ / ١٩٨٠.

**الاجتماعي نفسه.** في دراسة الايديولوجي، ليس من ضرورة منهجية تقضي بربطه بالاقتصادي (أي بالقاعدة المادية) في وحدة الكل الاجتماعي. إما لأن لا علاقة له به، كما قد نفهم من النص، ومن غيره للكاتب نفسه، وإما لأنه هو هو الكل هذا الذي يسميه الكاتب، في كتابه المذكور، «الكل الحضاري»[١٠٦]. وفي هذا ارتباك للفكر، وعدم تدقيق لمفاهيمه.

لكن ما يلفت النظر، فعلاً، في ذلك النص، وما يضيء بنية الفكر فيه، ليس وصف الكاتب الدراسة التي لم يشأ أن يقوم بها بأنها ضعيفة الأهمية، فهذا حق من حقوقه، وهو حقه في أن يختار المنهج الذي يريد. ما يلفت النظر هو قوله، بعد هذا الوصف مباشرة: «... خصوصاً في مرحلتنا الراهنة ذات الطابع الانفجاري...». وقوله أيضاً عن تلك الدراسات التي تربط، في النظر في الثقافة، الايديولوجي بالاقتصادي ربطاً مادياً، إنها «لم تعد لها أية قيمة معرفية خلاقة...». أما قوله، في رفضه مثل هذه الدراسات: «... سواء استندت إلى المنهج «المادي» أو المنهج «المثالي» أو أي منهج آخر»، فيقوده إلى قول ضمني آخر فيه رفض للمناهج كلها، ورفضٌ أن يكون النظر في الواقع التاريخي، وأن يكون الواقع هذا نفسه، مختلفاً باختلاف منهج النظر، كأن الفكر جوهر هو من خارج المناهج كلها، لأنه من خارج المواقع كلها[١٠٧]. كالله، وبعين الله ينظر. إنه الفكر الديني نفسه. ونعود فنسأل: ما علاقة «مرحلتنا الراهنة ذات الطابع الانفجاري» بمنهج ربط الايديولوجي بالاقتصادي في دراسة تاريخ الثقافة؟ ما علاقة الحدثيّ ذاك بالمنهج هذا؟ من سياق النص نفهم أن «المرحلة الراهنة» التي يجري عليها الكلام، هي التي فيها

---

(١٠٦) مثلاً، «الثابت والمتحول»، الجزء الأول، الطبعة الأولى، ص ٢٠.

(١٠٧) حين يقول **أدونيس** في النص الأول المذكور أعلاه، إن ما يقوم به هو **«وصف»**، وإنه كان في كتابه« باحثاً يلاحظ **ويفسر**، دون أن ينتمي أو يتبنى، سلباً أو إيجاباً»، فإنه يؤكد مأخذنا على هذا الفكر الذي يظن، وهماً، أنه ينظر في الواقع التاريخي من خارج المواقع كلها. وهو، في هذا القول أيضاً، يخلط بين **الوصف والتفسير**، فيرى في الوصف تفسيراً ليس بتفسير إلا في منهج تجريبي.

انفجرت الثورة الايرانية. فأتى الحديث هذا محدّداً لها، كأن مراحل التاريخ هي الأحداث. أو كأن التاريخ بالأحداث يتمرحل. وفي هذا فهمٌ تجريبي للتاريخ لا يقبله العقل التاريخي. وهذا موضوع آخر لا مجال للخوض فيه الآن. لكن السؤال هو التالي: هل كان ذلك المنهج، في رأي الكاتب، صالحاً قبل الحدث الايراني، ولم يعد كذلك بعده؟ هل كان لتلك الدراسات التاريخية، على قاعدة هذا المنهج، «قيمة معرفية خلاقة» قبل هذا الحدث، فلما وقع الحدث، لم يعد لها هذه القيمة؟ هذا ما يؤكده صاحب النص، في التركيب اللغوي نفسه لنصه. وهذا ما نعجب له أشدّ العجب. ونتساءل: ألهذا الحد يميل الفكر مع الحدث كيفما مال به الحدث، ويتأرجح بتأرجحه، فيقول شيئاً، ثم يقول، في الغد، نقيضه؟ إنه فكر يومي. ثابت في استوائه على سطح الأحداث، وعنه تحتجب القاعدة في مجرى التاريخ المادي، لا يستفسر، بل يتموّج. يلبس ألفاظ الساعة، ثم يغيّرها إن راجت ألفاظ أخرى. يفتقد لغته المفهومية، كأنه بلا عمود فقري. هكذا ينزلق إلى مواقع الفكر المسيطر، حتى حين يصبو إلى نقده. وينتقي من حقل الأفكار المتصارعة أدوات، بلا صرامة، فيتناقض، وتتجاذبه تيارات الحقل الايديولوجي: فلا هو مع هذا، ولا هو مع ذاك، وأحيانا مع هذا أو مع ذاك، كأنه بلا موقع، أو كأنه بين المواقع، يحتار ويتردد، وله موقع من يجتذبه، بحسب الحدث اليومي.

وكتاب «الثابت والمتحول» صدر في طبعته الأولى، على حد علمنا، قبل الحدث الايراني، وقبل موجة الفكر الديني. عشية الحرب الأهلية في لبنان صدر، أي في ذروة تطور ديمقراطي كان للفكر الماركسي فيه ازدهار، وكانت له في حقل الصراع الايديولوجي مواقع قوية، كالمواقع التي كانت لليسار، بعامة، في حقل الصراع السياسي، فانعكس هذا الوضع الفكري والسياسي معاً، نسبيا، في ذلك الكتاب، بأن راح الفكر فيه يستعير الكثير من مفاهيم الفكر الماركسي، بل إنه راح يجتهد، في مقاربته موضوعه من الموقع الايديولوجي الذي هو فيه، في الاقتراب من هذا الفكر، دون إلغاء المسافة النظرية القائمة بينهما. لكن الاقتراب هذا ظل في طابعه الغالب **لفظياً**، وظلت العلاقة بين تلك

المفاهيم المستعارة وبين الفكر الذي استعارها **علاقة خارجية لم تحدث في بنية هـذا** الفكر تغييرا يستعيد به الفكر، في نشاطه المعرفي، انبناءه على تربة نظرية اخرى، بل احدثت فيها اهتزازا يظهر، بالضبط، في استعارته لغة مفهومية هي في تنافر اكثر منها في توافق مع بنائه الداخلي، ومع الأرض النظرية التي يقوم عليها. هكذا وقع الفكر، في ذلك الكتاب، في تجاذب بين فكر هو في موقع الفكر المسيطر الذي يطمح إلى نقده، وبين فكر آخر هو، في حقل الصراع الايديولوجي، في موقع الفكر الثوري النقيض. وما هذا التجاذب سوى الشكل الذي انعكست فيه، في حقل الفكر، حركة الصراع الطبقي في حركة التاريخ المادي، في شروطها الملموسة التي ذكرنا. إنه، إذن، في حقل الفكر، أثر من هذه الحركة التي سيختلف، لاحقا، أثرها ذاك باختلاف شروطها المادية بعد الحرب الأهلية، وبعد الحدث الايراني، كما رأينا في النصوص السابقة. أما في هذا الكتاب، **فالوضع مختلف، بل إنه في تناقض تام مـع مـا رأينـا في تلـك** النصوص. فمثلا، يقول الكاتب في أول صفحة من كتابه، موضحا غرضه، مبينا منهجه، محددا موقفه من دراسة تلك العوامل الاقتصادية التي قال فيها ما قال: «... إن دراسة البنية الاقتصادية وعلاقات الإنتاج، تحتاج إلى مصادر صحيحة، وافية، عن التنظيمات الاجتماعية والمالية والإدارية والاقتصادية وهي غير متوفرة. والمتوفر منها لا يقدم، كما أرى، إلا معلومات جزئية لا يمكن أن **تبنى عليها، أو انطلاقاً منها، أحكام صحيحة. هذا من جهة، ومن جهة ثانيـة** أعترف أنني غير مهيأ، علميا، للقيام بمثل هذه الدراسة الاقتصادية، فيما لو افترضنا توفر المصادر.

من هنا حصرت همي في دراسة البنية الايديولوجيـة الفـوقيـة للمجتمـع الإسلامي...»[١٠٨].

دقيق هذا النص في لغته، واضح وصريح. فالكاتب يؤكد، على عكس ما سبق، أنه لن يقوم في كتابه بدراسة البنية الاقتصادية وعلاقات الانتاج، لأسبـاب ليس فيها واحد من تلك التي أملاها عليه الحدث الايراني. إنه، بتعبير آخر،

---

(١٠٨) **أدونيس**، الثابت والمتحول، الجزء الأول، الطبعة الأولى، ص ١٧ ـ ١٨.

لا يرفض مبدأ هذه الدراسة ولا ينفي ضرورتها المنهجية، بل يكتفي بالقول إنه سيحصر همه «في دراسة البنية الايديولوجية الفوقية للمجتمع الاسلامي». فهو، في استعارته هذه اللغة المفهومية، يميز بين البنية الاقتصادية والبنية الايديولوجية ويعي، في دراسة هذه، ضرورة الربط المنهجي بين الاثنتين، لكنه يعتذر من القارىء، بتواضع، عن القيام بما ليس هو مهيأ للقيام به علمياً. من هنا أتى حصر النظر في الايديولوجي دون غيره، ولم يأت من رفض منهجي لربطه بالاقتصادي.

هكذا يبتدىء الكتاب، كأن الفكر فيه ينبني في حركة منهج مادي، أو كأنه يقف من هذا المنهج موقفاً محايداً ليس فيه اعتراض نظري عليه، أو موقف الحليف من الحليف. والواقع أن المنهج المادي نفسه يسمح بالنظر في الظاهرة الثقافية دون النظر في علاقتها بالقاعدة المادية للبناء الاجتماعي، أو بأن تكون موضوع معرفة متميزاً من موضوع آخر ـ وإن كان مرتبطاً به ـ هو علاقتها بهذه القاعدة بالذات. إنه يسمح بهذا، إنما بشرط أن يعرف النظر ذاك حدوده، فلا تستحيل الظاهرة الثقافية به كلاً هو الكل الاجتماعي نفسه، ولا يستحيل **الإبعاد المنهجي** للقاعدة المادية من حقل النظر **إلغاءً فعلياً** لها من حقل الوجود الاجتماعي، فبإلغائها هذا، ينقلب ما كان عند الفكر، وبالفكر، مجرد حصر للهمّ «في دراسة البنية الايديولوجية الفوقية»، حصراً للكل الاجتماعي نفسه في هذه البنية، أي في الايديولوجي وحده. هذا ما وقع فيه الفكر في ذلك الكتاب، فلم تتمكن استعارته اللغة المفهومية الماركسية من أن تحول دون انزلاقه هذا الانزلاق الذي استحالت به الثقافة ظاهرة «قائمة بذاتها»، بدلاً من أن تكون، كما هي في حقيقتها الفعلية، وكما هي في هذه اللغة المفهومية، قائمة بالكل الاجتماعي، وعلى قاعدته المادية، وفي علاقاتها المعقدة بعناصره الأخرى. كأن هذا الفكر في صراع بينه وبين هذه اللغة التي يستعيرها أحياناً، لسطوة لها عليه هي سطوة الفكر الذي تحمله[١٠٩]. لكنه،

---

(١٠٩) وفي هذا تأكيد لما أشرت إليه سابقاً من تغيّر علاقة السيطرة بين الفكر=

فيما هو يستعيرها، يؤكد فيها هويته. لذا كانت العلاقة بينهما خارجية، لكنها أيضاً صراعية.

## منهج يتموّج
## وفكر يستعيد «هويّته الأصلية»

يقول الكاتب في كتابه، موضحاً منهجه: «... إنني عرضت لما تمكن تسميته بتأريخ ظواهري (فينومينولوجي) للثقافة العربية، كما تكشف عنه الوقائع والأفكار التي تجمع على صحتها الأطراف التي وضعتها أو تبنتها. وأشدد هنا على الظواهرية لأنني اقتصرت على دراسة الظواهر الثقافية بذاتها، في معزل عن قاعدتها المادية. فقد عرضت لجدلية هذه الظواهر فيما بينها، ولم أعرض للجدلية بينها من جهة، وبين القاعدة المادية وعلاقات الانتاج من جهة ثانية. ويعود ذلك إلى أنني لا أقصد أن أدرس نشوء الثقافة العربية وعواملها وآلية العلاقة بينها وبين القاعدة المادية، وإنما قصدت أن أدرس الثقافة كظاهرة قائمة بذاتها كما أشرت»[110].

لنترك جانباً موضوع العلاقة بين منهج النظر الفينومينولوجي ومنهج النظر المادي، فهذا موضوع شائك لا مجال الآن للبحث فيه. ولننظر فقط في ما يقوله هذا النص، مما له علاقة ببحثنا. سياق النص يدل، كما في نص سابق، على أن صاحبه لا ينفي وجود علاقة بين الظاهرة الثقافية وبين القاعدة المادية، بل يؤكد، بالعكس، وجودها من حيث هي، بالضبط، علاقة دياليكتيكية، ويؤكد أيضاً أن بإمكان هذه العلاقة التي لها آليتها الخاصة أن تكون موضوع

---

= الماركسي (والمادي بعامة) والفكر البرجوازي (والغيبي بعامة) هو في صالح الأول.

(١١٠) المصدر نفسه، ص ٢٤.

معرفة. لكنه، للاسباب التي ذكر، يقول: « إنني اقتصرت على الظواهر الثقافية **بذاتها، في معزل عن قاعدتها المادية »**. وهذا، كما سبق القول، ممكن حتى في ضوء المنهج المادي، في الشروط المذكورة أعلاه. ثم ينهي نصه بقوله: « وإنما قصدت أن أدرس الثقافة **كظاهرة قائمة بذاتها** كما أشرت ». في الظاهر، يستعيد الكاتب في جملته الأخيرة هذه ما قاله في جمله السابقة، بمعنى أن القول عنده، في الجملتين، واحد يتكرر. **وهو، في الحقيقة، ليس كذلك**. فليتأنّ القارىء في قراءة الجملتين، وليتأنّ الكاتب في قراءة جملتيه، فلو فعلا ذلك لوجدا معنا أن « دراسة الظواهر الثقافية بذاتها » شيء، وأن « دراسة الثقافة كظاهرة قائمة بذاتها » شيء آخر. والفارق بين القولين ليس **لفظياً** بتاتاً، وإن كان بفارق الألفاظ. فالقول الأول ليس فيه ما يدل على أن الثقافة **قائمة بذاتها**، بل إن فيه ما يدل، بالعكس، على أن لها **قاعدتها المادية** التي بها وعليها تقوم، لكن دراستها بذاتها أتت نتيجة لعزلها عن هذه القاعدة. وعزلها هذا فعل **منهجي**. إنه فعل **الفكر** وحده. أما في القول الثاني، فإن ما كان **قائماً بفعل المنهج** وحده استحال **قائماً بذاته**، فالتبس أمر الثقافة على الفكر، إذ استعاد الفكر هذا هويته الأصلية، بأن خلع عنه لغة مفهومية هو فيها ليس في جلده، فقامت الثقافة بذاتها، بعد أن قامت به، فتجوهرت، واستحالت « الكل الحضاري » الذي لم يعد للقاعدة المادية ولا لعلاقات الانتاج فيه أي وجود فعلي. غريب أمر هذا الفكر في حركته: في البدء، ينطلق من **الكل الاجتماعي المعقد** الذي يميز فيه بين الايديولوجي والاقتصادي، الفوقي والقاعدي، ثم يعزل الايديولوجي الفوقي، ثم يجوهره، ثم يُسقط الاقتصادي القاعدي من ذلك الكل، فيستحيل الكل، حينئذ، **واحدياً** بعد أن كان **معقداً**، ويصير الكل **الحضاري** بعد أن كان الكل **الاجتماعي**، وينحصر الحضاري هذا **في الثقافي** وحده الذي له « مبنى ديني » به يكون التفسير [111]. هكذا يتوحدن الكل الاجتماعي

---

(١١١) المصدر نفسه، ص ٢٠. مثلاً، في قوله: « ... إن الظاهرة الشعرية جزء من الكل الحضاري العربي لا يفسرها الشعر ذاته، بقدر ما يفسرها المبنى الديني لهذا الكل.

=

بفكر هو ديني، من حيث هو، في توقه الدائم إلى الواحد، محكوم بمبدأ التوحيد. من هنا نفهم قول الكاتب: «إن البنية التأسيسية للمجتمع العربي بنية دينية»، ونفهم أيضا قوله في هذا المجتمع إنه «بني بشكل كامل على الدين». فبنية المجتمع هي، بذاك الفكر، بنيته الايديولوجية التي هي بنية دينية. لذا، يجد المجتمع العربي في الدين الإسلامي تفسير بنائه وتفسير حركته، من حيث أن بناءه هذا هو الكل الثقافي، ومن حيث أن حركته هذه هي حركة الثقافة فيه، ومن حيث أن لهذه الثقافة مبنى ذلك الدين. هكذا يرى الاسلام إلى نفسه في حضوره في هذا المجتمع: فهو «نظرة شاملة للفكر والعمل، للوجود والانسان، للدنيا والآخرة»[١١٢]. وهكذا يرى الكاتب إليه. فالمنهج الفينومينولوجي الذي يقول الكاتب إنه اعتمده في بحثه، يجد شرطه إذن، في هذا النظر في الدين من موقع الدين نفسه. والعكس أيضاً صحيح، بمعنى أن النظر في الدين من موقعه إياه هو بدوره أثر من هذا المنهج الذي هو، بالتالي، **منهج وصف**، وليس **بمنهج تفسير**. والخطأ كل الخطأ أن يقوم الوصف مقام التفسير، أو أن يرى إليه من يقوم به، على أنه التفسير نفسه.

---

= وهكذا اكتمل لديّ اليقين بأن دراسة هذا الكل الثقافي العربي، هي، وحدها التي تتيح أن نفهم الرؤيا العربية للانسان والعالم...». فالكل الحضاري، إذن، هو هو الكل الثقافي. وفي قوله أيضاً: «إن الشعر بذاته، لا يفسر تأصل الاتباعية في الحياة العربية (...) لا بد من البحث عن أسباب هذا التأصل (...) في الرؤيا الدينية الاسلامية». فالرؤيا الدينية (أو المبنى الديني للكل الثقافي) ليست مبدأ تفسيرياً للظاهرات الثقافية وحدها، بل لشتى ظاهرات «الحياة العربية» أيضاً. كأنه يقول إن الايديولوجي لا يفسر الإيديولوجي وحسب، بل يفسر الكل الاجتماعي أيضاً. وما هذا القول سوى نتيجة منطقية لحصر الاجتماعي في الثقافي. ربما كان الكاتب يرفض نتائج هذا المنطق من الفكر، لكن هذا هو منطق فكره، وإلى مثل هذه النتائج يقود.

(١١٢) المصدر نفسه، ص ٢٠.

## منهج وصفي يستهوية التفسير
## وفكرٌ يتأرجح

لكن ما يلفت النظر في كتاب « الثابت والمتحول » هو تأرجح الفكر فيه بين منهجين اثنين: منهج وصفي ومنهج تفسيري. وللكاتب ملء الحق في أن يعتمد في بحثه المنهج الذي يريد، أو أن يعتمد فيه أكثر من منهج، أو أن ينتقل فيه من واحد إلى آخر بحسب ضرورات البحث. هذا أمر مشروع لا يستوقف. ما يستوقف أمر آخر. مثلاً: أن يقدّم الكاتب منهجه على أنه منهج وصفي بحت، وأن يشدد على ذلك، بينما هو، في أماكن عديدة من كتابه، يستهويه التفسير. بمنهج التحليل الطبقي يستعين، حينئذ، في تفسير الظاهرات الثقافية وغير الثقافية، ويجتهد في إعلان الطابع الطبقي لهذا التفسير الذي، بغضّ النظر عن الشكل الذي يسوقه فيه، لا يمكن القول عنه إنه مجرد وصف فينومينولوجي لتلك الظاهرات. وفي هذا تناقض، ليس مع ما يقوله عن منهجه وحسب، بل، بوجه خاص، مع ما رأينا سابقاً من رفضه القاطع أن يكون منهج التحليل الطبقي صالحاً لفهم حركة التاريخ الإسلامي، الاجتماعي والثقافي. وهذه عيّنات من كتابه تؤكد ما نقول:

في كلامه على ما يسميه منحى الثبات ومنحى التحول في تاريخ الثقافة العربية والصراع بينهما، يقول الكاتب: « **هذا المنحى الثقافي الاتباعي هو الذي غلب في المجتمع العربي. كان يمثل ثقافة النظام السائد، ويعبر عن مصالح الطبقات المهيمنة. إنه منحى الثبات كما اصطلحنا على تسميته. لكن كان يقابله ويتصارع معه منحى آخر هو ما سميناه بمنحى التحول.**

**وكان أبو ذر الغفاري بين أوائل من ناضلوا بفكرهم وعملهم، في سبيل تأسيس التحول. وفي سبيل هذا التأسيس، قُتل عثمان. ولم يكن مقتله عملاً فردياً، وإنما كان عملاً جماعياً هو النموذج الأول للثورة في الاسلام** »[١١٣].

---

(١١٣) المصدر نفسه، ص ٧٧.

وفي مكان آخر، يميز الكاتب هذه الثورة بأنها « ثورة طبقية »[(١١٤)]. واضح في هذا النص همّ الكاتب في تأكيد الطابع الطبقي للصراع الثقافي بين المنحيين، الثابت والمتحول، بربط هذا الصراع بالصراع الطبقي. وفي نص آخر، يجري الكلام على « ... الانقسام الطبقي الذي كان يزداد تبعاً لازدياد التطور والتمركز في المدن. وقد أدى هذا الانقسام بدوره إلى انقسام إيديولوجي حاد. وتركز الصراع ضد الدولة الأموية في منحيين: سياسي ـ ثقافي لإحلال الإسلاموية محل العروبوية، واقتصادي ـ اجتماعي، لاستبدال البنية الاقتصادية السائدة وعلاقاتها، ببنية جديدة وعلاقات جديدة »[(١١٥)]. وفي هذا النص، كما في النص السابق، يربط الكاتب الانقسام الايديولوجي بالانقسام الطبقي الاجتماعي **ربطاً سببياً**، بمعنى أن يرى في الصراع الفكري أو الثقافي تعبيراً عن الصراع الاجتماعي الطبقي. لكنه في نهاية النص، يتردد في تأكيد هذا الربط السببي بين الاثنين، فيكتفي بالاشارة إلى منحيين للصراع: سياسي ـ ثقافي، واقتصادي ـ اجتماعي، دون أن يقيم بينهما علاقة سببية من نوع خاص، هي، في المنهج المادي للتحليل الطبقي، علاقة دياليكتيكية. أما في نصوص أخرى، فهو يستبدل هذه العلاقة بعلاقة **تواز أو مرافقة**. ولعله لا يرى اختلافاً بين العلاقتين. أو لعل فكره يميل، في بنيته الداخلية التي رأينا، إلى الثانية منهما أكثر منه إلى الأولى. وفي هذا دليل على اضطرابه في استخدام منهج التحليل الطبقي. يقول الكاتب، مثلاً: « وهكذا أدت الممارسة السياسية، تبعاً لما جابهه المجتمع الاسلامي من امتداد في المكان ونشوء مشكلات جديدة، أدت بدءاً من عهد عثمان إلى تفكك في المجتمع الإسلامي، بسبب الفروقات التي بدأت تبرز بين الطبقة الحاكمة والطبقات المحكومة، وهي فروقات كانت في أساس الثورة على عثمان وقتله، وفي أساس تسمية الثائرين بأنهم غوغاء وعبيد. وكان من الطبيعي أن يرافق هذا الانقسام الطبقي، انقسام في الأفكار

---

(١١٤) المصدر نفسه، ص ٧٨.

(١١٥) المصدر نفسه، ص ٨١.

والمعاني »[116]. ويقول أيضاً: « ... إن المجتمع الإسلامي أخذ ينقسم إلى طبقتين: مستغِلّة تقف إلى جانب النظام، ومستغَلّة يقصيها النظام فلا تجد بداً من مناهضته »[117]. برغم ذلك الاضطراب في الفكر، يحاول الكاتب أن يجد في حركة الصراع الطبقي بالذات تفسيراً لحركة التاريخ، منذ بدايات الإسلام. ألا يرى الكاتب معنا أن ما ورد في نصه يشير بوضوح إلى أن القوة المحركة للتاريخ هي هذا الصراع نفسه بين « الطبقة الحاكمة والطبقات المحكومة »، مهما اختلفت شروطه، ومهما اختلف الشكل الذي كان يظهر فيه؟ ثم إن الكاتب نفسه يرى أن « الدوافع الاقتصادية » هي « التي كانت في أساس » النزاع السياسي حول خلافة عثمان[118]. ويضيف قائلاً: « ... يتضح لنا أن هناك انقساماً طبقياً، يرافق الانقسام السياسي، وأن صراع المعاني، أعني فهم الإسلام، سيتخذ من الآن فصاعداً بعداً جديداً، وأن هذا البعد الجديد سيتجسد فيما سيسمى الابتداع أو الإحداث، وأن الكفاح ضده سيتمثل فيما سيسمى الاتباع أو السلفية »[119]. وفي هذا النص أيضاً ما يشير إلى أن الإسلام كان حقلاً لصراع ايديولوجي، ربما كان له، عند الكاتب نفسه، طابع طبقي. وللدقة يجب القول إن له في هذه اللغة المفهومية التي يستعين بها الكاتب، مثل هذا الطابع. فالصراع الديني، إذن، ليس إلغاء للصراع الاجتماعي الطبقي بقدر ما هو الشكل الذي يجري فيه هذا الصراع، في شروط تاريخية محددة، بإمكان المؤرخ أو الباحث الاجتماعي استجلاءها. وتتكرر، في نص آخر، الفكرة نفسها، في إقامة علاقة التوازي بين الصراع الفكري والصراع الاجتماعي الطبقي: « ... فقد نشأت تعددية في طرق الفهم حتى قبيل وفاة الرسول، في اجتماع السقيفة. وبدءاً من هذا الاجتماع ونتائجه نشأ انقسام في المعاني مواز

---

(116) المصدر نفسه، ص ١٧٥.

(117) المصدر نفسه، ص ١٧٦.

(118) المصدر نفسه، ص ١٨٢.

(119) المصدر نفسه، ص ١٨٣.

لانقسام المجتمع الإسلامي إلى طبقات ومصالح »[١٢٠]. ويتأكد، في نصوص كثيرة، ذلك الهم عند الكاتب في إظهار فكره مظهر الفكر القريب من الفكر الماركسي. حتى أنه يعلن، في أكثر من نص، أن « العنصر الاقتصادي » هو العنصر الأساس في فهم الحركات الاجتماعية. يقول، مثلاً: « ... إن العنصر الاقتصادي كان في أساس العصبية الجنسية عند العرب، وفي أساس التمسك بمبدأ المساواة الإسلامي، الذي لا يفرق بين عربي وأعجمي إلا بالتقوى، وفي أساس التفاف الموالي حول الغاضبين على السلطة الجائرة. ويمكن القول، استناداً إلى هذا كله، أن الدين كان، بالنسبة إلى « الأشراف » وإلى النظام الأموي، وسيلة لترسيخ السلطة، وكان بالنسبة إلى الموالي وسيلة لهدم السلطة، أي للمساواة والعدالة. ولم يكن الانقسام الطبقي بين العرب من جهة، وغير العرب من جهة ثانية، وإنما كان انقساماً اجتماعياً: بين فئات مسيطرة ساحقة، وفئات مغلوبة مسحوقة. وقد أخذ هذا الانقسام يتعمق ويتسع، فيحل الولاء للعقيدة محل الولاء للجنس أو للقبيلة، ويصبح الناس قسمين: الموالين للسلطة والثائرين عليها »[١٢١]. هكذا يظهر الدين، في هذا النص، في وجهين متناقضين: إنه، عند الفئات المسيطرة، « وسيلة لترسيخ السلطة »، بينما هو عند الفئات المغلوبة « وسيلة لهدم السلطة ». هذا يعني أن الدين ـ وقل الإسلام بما هو دين ـ **ليس واحداً**. ولئن ظهر كذلك، فمن موقعه الغيبي في المطلق. وما هذا الموقع سوى الذي إليه ترفع الطبقات المسيطرة موقع نظرها الطبقي الخاص، في سعيها إلى تأبيد سيطرتها الطبقية، فيتماثل عندها الموقعان، يتواحدان، فيتواحد الدين حينئذ بتواحدهما، من موقع نظرها الطبقي المسيطر الذي يجد فيه الدين مبدأ واحديته. أما في منظور التاريخ وحركته المادية، أي من موقع الوجود الفعلي للدين كعلاقة اجتماعية في هذه الحركة، فالدين « الواحد » متعدد بتعدد مواقع النظر فيه، متناقض بتناقضها، وله في تعدده وتناقضه طابعها الطبقي، من حيث هي مواقع قوى اجتماعية متصارعة. إنه، بتعبير آخر، حقل لصراعها الطبقي

(١٢٠) المصدر نفسه، ص ٢٦٩.

(١٢١) المصدر نفسه، ص ١٨٨.

الذي يجد في الاقتصادي أساسه المادي. ذلك « أن التفاوت في حياة الناس، من الناحية الاقتصادية، بين الحكم ومن يواليه وفئات الناس الأخرى، كان عظيماً بحيث أنه أصبح العامل المباشر الأول في تحريك الناس ضد السلطة، وتأليبهم عليها »[١٢٢]. واضح في هذا النص أن الكاتب يرى في العامل الاقتصادي « العامل المباشر الأول في تحريك الناس ضد السلطة ». كأنه يرى، بحسب تعبير آخر له في نص أسبق، في هذا العامل « محركاً أول ». وللكاتب ملءَ الحق في أن يتناقض كيف يشاء ومتى يشاء، بين قول وآخر، أو أن يبدّل رأيه في ما كان يقول من قبل. لكن أن ينسب إلى نفسه قولاً فيما هو يؤكد نقيضه فهذا ما لا يمكن للقارىء أن يجاريه فيه. ولقد رأينا الكاتب، في نص أسبق، يؤكد، في كلامه على كتابه هذا، أنه أعطى فيه « الأولية للعامل الإيديولوجي ـ الديني »، وأنه عدّ العامل هذا فيه « محركاً أول »، بينما نصّ كتابه يؤكد العكس. ولعله، برغم هذا، وبرغم حرفية النص، أصاب حيث نخطىء في قراءة كتابه، ولعله أدرى بما يقول. فلو كان الأمر كذلك ـ وهو بالفعل، **في وجه منه**، كذلك ـ فما الحاجة إلى قول في دور الاقتصادي هو في تنافر تام مع بنية فكره، ومع سياق هذا الفكر في كتابه بالذات؟ نطرح سؤالاً ونحاول جواباً لا نريده قاطعاً فنقول: لعل السبب في هذا التنافر، وبشكل أعم، في افتقاد هذا الفكر اتساقه الداخلي، يعود إلى ما أشرنا إليه من تأرجح فيه بين منهج وصفي (فينومينولوجي)[١٢٣] تتأكد فيه بنيته الدينية، ومنهج تفسيري يدفعه نحو فكر مادي به تتزعزع بنيته هذه، وتزداد اختلالاً كلما اقترب منه، فإذا ابتعد عنه، استعادت تماسكها. ولعل السبب يعود أيضاً إلى ذلك الاضطراب في استخدام

---

(١٢٢) المصدر نفسه، ص ١٧٧.

(١٢٣) انظر، في هذا الصدد، جريدة « النداء »، ٨٣/٣/٣١. و٨٣/٤/١ في هذين العددين مقال لكاتبه اليمني، هشام علي، نشر في مجلة « الثوري » الاسبوعية التي تصدر في عدن، في ٨٣/٣/١٢، بعنوان: منهجان في جدل الثابت والمتحول. قد يكون الكاتب محقاً في نقده المنهج الفينومينولوجي وآثاره في ذلك الكتاب. لكنه لم ير تأرجح الفكر فيه بين هذا المنهج والمنهج التفسيري.

منهج التحليل الطبقي، كمنهج تفسيري، دون سيطرة كافية على مفاهيمه النظرية وأدواته المعرفية. وكل من هذين السببين أثر في الآخر، والعكس بالعكس. لكن الاثنين يجدان معاً شرطهما التاريخي في حقل الصراع الايديولوجي الطبقي الراهن الذي فيه يتحرك هذا الفكر. ولا يمكن عزل الفكر عن الحقل التاريخي الذي فيه يتحرك. لِذا، وجب ربط حركة التأرجح والاضطراب تلك بحركة الصراع الراهن هذه في حقلها هذا. بهذا الربط، نجد تفسيراً لكثير من تناقضات ذلك الفكر. فتناقضاته هذه تولدها فيه علاقته الفعلية بحركة الصراع الايديولوجي الذي في حقله يتحرك. وموقعه في هذا الحقل ليس ثابتاً، بل متحرك متغير بحسب تطور علاقات السيطرة بين أطراف الصراع فيه. من موقعه المحدد في حقل هذه العلاقات الايديولوجية الصراعية الراهنة، ينظر الفكر في موضوعه ـ مثلاً، في تاريخ الثقافة العربية ـ فيختلف نظره فيه، ويختلف شكل المعرفة الذي ينتج، باختلاف موقعه. فإذا تبدّل هذا، بتأثير من حركة الصراع الايديولوجي، تبدّلت أحكامه، فبدا كأنه في صراع بينه وبينه، أو كأن الصراع الايديولوجي الذي في حقله يتحرك قد انعكس فيه في تأرجحه بين قطبين يتجاذبانه: واحد هو الفكر المسيطر، والآخر نقيضه. وهذا أمر طبيعي، ليس في هذا الفكر وحده. فالصراع الايديولوجي ليس صراعاً خارجياً بين أفكار يقوم كل منها بذاته، في استقلال مطلق عن غيره، هو فيه الذي هو، بشكل صاف أو خالص. إنه، بالعكس، صراع داخلي في كل فكر بين نزعات تتمحور، في أشكالها التاريخية المختلفة، حول نزعتين كبيرتين: المادية والمثالية؛ أو بشكل عام، بين فكر الطبقات المسيطرة الذي ليس بالضرورة، وليس دوماً، فكراً مثالياً؛ وبين فكر الطبقات المسحوقة الذي ليس بالضرورة، وليس دوماً، فكراً مادياً. بل غالباً ما كان يلجأ هذا الفكر النقيض إلى أشكال الفكر المسيطر للتعبير فيها عن نفسه. كما في مثال الشكل الديني من الفكر الذي كان، في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية، شكلاً للفكر المسيطر ولنقيضه في آن. وهذا هو معنى أن يكون الشكل المسيطر. من هنا أتت ضرورة نقده للتمييز فيه بين الفكر المسيطر ونقيضه، ولتمييز التناقض والصراع بين الفكرين.

## تأرجح هذا الفكر
## أثرٌ من صراع داخلي فيه

ونعود إلى ما كنا فيه من نقد ذلك الفكر الذي بات علينا أن نفسر تناقضاته في ضوء ما سبق من قول. فتناقضاته أثر من صراع داخلي فيه بين فكر ميّزناه بالقول إنه، في بنيته الأساسية، فكر ديني؛ وبين فكر مادي يجتذبه بقوة دون أن يسيطر فيه. كثيرة هي النصوص التي تؤيد ما نقول. منها ما أثبتنا، ومنها ما لم نثبت. وهذا واحد منها لا لبس فيه. فليحكم القارىء بنفسه. يقول الكاتب في الجزء الثاني من كتابه:

« منذ خلافة عثمان بدأ التناقض بين قوى المجتمع العربي الانتاجية وعلاقات الانتاج القائمة أو علاقات الملكية، يزداد ويتسع. وكان ذلك يعني أن هذه العلاقات تتحول من أشكال لنمو القوى الانتاجية، إلى عوائق في وجهها. ويعني تبعاً لذلك نشوء الحركات الثورية لتغيير القاعدة الاقتصادية وبُناها الفوقية.

ويمكن القول إن التاريخ الحقيقي للمجتمع العربي، وهذا ما ظهر واضحاً جداً، بدءاً من خلافة عثمان على الأخص، إنما هو تاريخ إنتاجه المادي، وتاريخ التناقضات بين القوى المنتجة المادية وعلاقات الإنتاج التي ولدها في مجرى تطوره. إنه، بتعبير آخر، تاريخ الصراع بين الطبقات الحاكمة، والطبقات المحكومة.

ولقد كان تأسيس الدولة العباسية، في بعض وجوهه، نتيجة من نتائج هذا الصراع وثمرة من ثماره. فعلى الصعيد السياسي، زالت العنصرية العربية وما يتبعها من أعراف وتقاليد. زالت، بمعنى آخر، العروبوية وحلت محلّها الإسلاموية. فلم تعد العصبية العربية أساساً للدونة، وإنما أصبح الدين الإسلامي هو الأساس. وفي هذا الأساس اتحدت مختلف العناصر وانصهرت في تركيب سياسي - اجتماعي جديد. وانبثق من هذا التركيب الجديد جيش موحد

. لحماية الدولة، بعيداً عن العصبية القبلية، أو العنصرية العربية، على الرغم من أن قيادة الجيش بقيت في أيدي العرب ( ... ).

ونشأت طبقات جديدة يمكن أن نسميها بالمصطلح الحديث برجوازية كبيرة، وبيروقراطية حلت محل الطبقة التي كانت تقوم، في العهد الأموي، إما على الامتياز القبلي وإما على امتياز المحاربة والغزو. ونمت الثروة الاقتصادية والمعدنية، وتقدمت الزراعة وأساليب الفلاحة والري، وازدهرت الصناعة، وبين أفضل أنواعها، صناعة النسيج والسجاد والورق، والزجاج والخزف.

غير أن هذا كله تمّ بمقتضى التطور التاريخي، وصراع الطبقات الاجتماعية والأوضاع والظروف الحياتية في مختلف أشكالها، أكثر مما تمّ بمقتضى سياسة الخلافة. لذلك لم يحل دون قيام الثورات على الخلافة، بل، على العكس، كان مما عمق الحركة الثورية، وأعطاها أبعاداً أكثر جذرية. وهكذا واكب نشوء الخلافة العباسية، نشوء الثورة عليها، تماماً كما كانت الحال في العهد الأموي »[١٢٤].

لا نظن أن الكاتب يعتمد، في هذا النص، منهج التحليل الفينومينولوجي. إنه يستعيد فيه، بشكل يكاد يكون حرفياً، لا سيما في فقرتيه الأوليين، نصاً شهيراً لماركس في مقدمة كتابه « اسهام في نقد الاقتصاد السياسي »، في ضوئه يعلن « أن التاريخ الحقيقي للمجتمع العربي ( هو ) تاريخ الصراع بين الطبقات الحاكمة والطبقات المحكومة »، وأن هذا التاريخ هو « تاريخ التناقضات بين القوى المنتجة المادية وعلاقات الانتاج... »[١٢٥]، ويضع الحركات الثورية في سياق هذا التاريخ فيقول، مثلاً: « وهكذا انتشرت الملكيات الواسعة،

---

(١٢٤) الثابت والمتحول، الجزء الثاني، ص ٦٣ - ٦٤.

(١٢٥) بإمكاننا أن نعترض على هذا القول الذي يقيم التماثل بين تاريخ الصراع الطبقي وتاريخ العلاقة بين القوى المنتجة وعلاقات الانتاج، ففيه خلط، على الصعيد النظري، بين السياسي والاقتصادي. لكن هذه الدراسة ليست المجال الصالح للتعمق في نظرية التناقض.

وتقلصت الملكيات الصغيرة، مما دفع الفلاحين إلى التذمر، فالتعاون، فالتهيّؤ لقبول أية دعوة يرون فيها طريقاً لتحررهم. وكان هذا التفاوت الطبقي في أساس الحركات الثورية التي نشأت بدءاً من منتصف القرن الثالث الهجري. وهي حركات كانت تطمح إلى تغيير أوضاع الطبقات المسحوقة من مزارعين وفلاحين وعمال وأصحاب حرف، وتمليكها الانتاج ووسائله، كما رأينا في ثورة الزنج، وكما تابعتها في ذلك، على نحو أكمل، الحركة القرمطية »[١٢٦]. ويقول في هذه الحركة الأخيرة: « وفي حين كانت الدولة تقول عن الحقيقة إنها بنت المطلق الثابت، كانت الحركة القرمطية تقول، بسلوكها وممارستها، إن الحقيقة هي بنت المتغير النسبي. فأفكار هذه الحركة نتاج تاريخي في مرحلة محددة، ضمن انتماء طبقي محدد، وهي تمثل تطلعات الطبقة المسحوقة وأهدافها. وهي لذلك حركة نقدية ثورية تهدف إلى تحويل المجتمع. وليست نظرية اجتماعية وحسب، وإنما هي كذلك نظرية ثورية ».

« ومن هنا نقلت الحركة القرمطية، والحركة الثورية بعامة، الصراع بين الثابت والمتحول، القديم والجديد، إلى مستوى آخر. كان منظّرو القديم يصدرون عن القول بأن الوعي (الدين) هو الذي يحدد الحياة، أما منظّرو الجديد فكانوا يصدرون عن القول بأن الحياة، على العكس، هي التي تحدد الوعي. كان الأول يرون أن التاريخ هو تاريخ الوعي، أي تاريخ الدين واللغة، بينما كان الآخرون يرون أنه تاريخ الحياة الواقعية، وتاريخ الصراع الحي بين طبقات المجتمع، وأنه بدءاً من هذه الحياة الواقعية يتحدد الوعي: وعي الماضي كله، كموروث، ووعي الحاضر »[١٢٧].

لا ننظر في مضمون هذه الأحكام أو غيرها بقدر ما ننظر في حركة الفكر الذي يسوقها. فحركة الفكر في أحكامه هي موضوع النقد في هذا النقد، لا أحكامه. أما ما يقوله الكاتب في الثقافة العربية وتاريخها، مثلاً، أو في الشعر في

---

(١٢٦) المصدر نفسه، ص ٦٧ - ٦٨.

(١٢٧) المصدر نفسه، ص ٦٩ - ٧٠.

هذه الثقافة، أو في الحركات الفكرية والثورية في الإسلام، فهو مجال لنقد آخر قد لا يجد مكاناً له في هذه الدراسة، لكنه يجد شرطه فيها، في نقد حركة هذا الفكر الذي لا يأتي به القول متناقضاً حيناً، مرتبكاً حيناً، إلا لأنه وليد هذه الحركة التي هي في الفكر حركة صراع وتناقض، بين فكرين يتجاذبانه هما، في حقل الصراع الايديولوجي الطبقي، قطباه: الفكر المسيطر ونقيضه. بينهما يتأرجح في تأرجحه بين منهجين: واحد للوصف يعتمده في مجال الثقافة، وآخر للتفسير، هو منهج التحليل المادي، يعتمده كلما قارب التاريخ الاجتماعي والحركات الثورية فيه.

لن ندخل في نقاش نظري حول مبدأ المزاوجة، في دراسة واحدة، أو في حركة واحدة من الفكر، بين هذين المنهجين، هل هو - نعني ذاك المبدأ - شرعي، أم هو باطل. قد يكون للبعض اعتراض منهجي عليه، وقد يؤيد البعض الآخر شرعيته. أما نحن، فموضوعنا آخر، وليس من هذه الزاوية ننظر فيه. نرصد حركة فكر يعلن منهجه ويسميه المنهج الفينومينولوجي، لكننا نتبيّن أن الأمر ليس كذلك، فنتساءل: لماذا؟ ونحاول جواباً. هذا هو موضوع النقد. والكاتب لا يزاوج بين المنهجين الحاضرين معاً في كتابه، فلو فعل، لاختلف موضوع النقد، ولوجب علينا الدخول في ذلك النقاش النظري لذاته، ومن خلال الآثار المعرفية الممكنة لتلك المزاوجة، ولكان كتابه، في نهاية الأمر، غير ما كان. ولا تداخل في كتابه، وفي حركة الفكر في هذا الكتاب، بين المنهجين، بل كل منهما في علاقة خارجية بالآخر، يتحرك في حقل لا يتحرك فيه الآخر. وكل منهما لا أثر له في الآخر، قائم في حقله، مستقل به عن حقل الآخر، واحد هو للثقافة، وصفي، والآخر، مادي، هو للتاريخ الاجتماعي. ولما كانت الثقافة عند الكاتب - كما رأينا - قائمة بذاتها، وليس بالكل الاجتماعي، فإن تاريخها ليس جزءاً من تاريخ هذا الكل، مرتبطاً به، مترابطاً بعناصره الأخرى في وحدة حركته الكلية، بل هو مستقل عنه باستقلالها البنيوي. ولئن كانت لتاريخ الثقافة، برغم استقلاله هذا، أو قل في هذا الاستقلال، علاقة بالتاريخ الاجتماعي، من حيث هو تاريخ الصراع بين

الطبقات الذي هو هو، عند الكاتب، تاريخ القاعدة المادية للمجتمع، أي تاريخ التناقض بين القوى المنتجة وعلاقات الإنتاج، فما هذه العلاقة بين التاريخين سوى علاقة خارجية هي علاقة تواز أو مرافقة بينهما، يتأكد فيها استقلال كل من الاثنين عن الآخر استقلالاً كاملاً، كأن تاريخ الثقافة ليس من التاريخ الاجتماعي، أو كأنه هذا التاريخ كله. أليس من الطبيعي أن تكون العلاقة تلك بين ذينك المنهجين خارجية، ما دامت العلاقة هذه بين التاريخين خارجية؟ هنا نعترف لهذا الفكر باتساقه. ونعترف له به أيضاً في أن الصراع الداخلي فيه بين فكر ديني وفكر مادي ينعكس، بالضبط، في شكل علاقة خارجية بينهما هي العلاقة نفسها التي فيها يسيطر الفكر الديني على الفكر المادي ويخضعه له؛ كالاجتماعي يخضع فيه لسيطرة الثقافي، في استقلال هذا عن ذاك استقلالاً يؤكد فيه سيطرته، في تأكيده كليته. وبسبب من علاقة السيطرة هذه، في الفكر الواحد، بين الفكرين، يعلن الأول وحده منهجه، لأنه المسيطر، ويظل منهج الفكر المادي مكبوتاً، كأنه غير شرعي، لا يعلن عن نفسه إلا في حقل ليس هو حقل موضوع الفكر في الكتاب. ولقد نبّهنا الكاتب، في مقدمته، إلى أن موضوع فكره هو تاريخ الثقافة العربية وحده. فما الحاجة، إذن، إلى استحضار بعض من التاريخ الاجتماعي، أحياناً، في قراءة ذاك التاريخ الثقافي وقد تمّ عزله؟ لعله أثر من ذلك الصراع الذي أشرنا إليه. لكن الواضح أن في هذا الاستحضار إقراراً ضمنياً - وأحياناً صريحاً، كما سنرى بعد - بوجود علاقة داخلية بين التاريخين لم يتمكن ذلك الفكر من تملكها المعرفي، بسبب من سيطرة الفكر الديني فيه، وبالتالي، بسبب من افتقاده الأدوات النظرية الضرورية لهذا التملك، فأتت على غير ما هي، في شكل علاقة خارجية يفسر فيها الكاتب الثقافي بالثقافي ويسمي هذا وصفاً، ويحدد الاجتماعي المادي كمبدأ تفسيري ولا يقوم بهذا التفسير، بل يضع الثقافي في موازاة الاجتماعي ويسمي هذا تفسيراً، أو قل للدقة، يوحي بأنه التفسير. وهذا هو اضطراب الفكر بعينه، نتيجة لذلك الصراع فيه، ولتلك العلاقة من السيطرة بين طرفيه.

## في طبيعة العلاقة
## بين فكرين نقيضين
## في فكر واحد

ربما كان علينا أن نلطّف هذا الحكم قليلاً، بأن نوضح طبيعة هذه العلاقة بين فكرين نقيضين في فكر واحد، فنقول إن هذا الفكر يتماسك، في بنيته الداخلية، ببنية الفكر المسيطر فيه. فهذه البنية المسيطرة هي التي تؤمن له لحمته الداخلية، فتطبعه بطابعها الخاص، وتحدد لمشكليته العامة، أي لوحدة الأسئلة التي يطرح، إطارها النظري. هذا هو، بإيجاز كلي، معنى السيطرة في سيطرة الفكر الديني ـ وسمّه، إن شئت، الفكر الغيبي ـ على الفكر المادي في ذلك الفكر الذي ننقد. فالأول حاضر فيه بكامل عدّته المفهومية، **كفكر مبني**. أما الثاني، أي الفكر المادي، فله فيه شكل آخر من الحضور هو حضوره في **عناصر منه** هي فيه خاضعة لبنية الفكر المسيطر. هذا يعني أن علاقة السيطرة فيه ليست قائمة بين بنيتين متماسكتين لفكرين نقيضين، ـ ولا يمكن لها أن تكون كذلك ـ بل هي قائمة بين **بنية متماسكة** من الفكر هي بنية دينية مسيطرة، وبين **عناصر** من بنية فكر نقيض هي عناصر مادية ليست متماسكة في بنية. لئن كان هذا الفكر المادي يجتذبه، أحياناً، فهو لم يكن، إذن، حاضراً فيه بكامل عدّته المفهومية، كفكر مبني. لذا كانت الغلبة دوماً للفكر الديني، كلما كان تنافس، أو صراع بين هذا وذاك. ولنا في الشكل الذي يفهم فيه الكاتب تاريخ الثقافة العربية كصراع بين « الثابت والمتحول » ـ وهو محور البحث في أجزاء ذلك الكتاب الثلاثة ـ خير مثال على ما نقول.

في نصوص كثيرة، يجتهد الكاتب في إظهار **الطابع الطبقي** لهذا الصراع، من حيث هو تعبير، في مجال الثقافة، عن صراع اجتماعي بين الطبقات، أو من حيث هو صراع بين منظومتين من الأفكار: واحدة هي للطبقات المسيطرة، وواحدة هي للطبقات المغلوبة أو المسحوقة. يقول، مثلاً، في مقدمة كتابه التي يوجز فيها فكره: « ... إن جدلية الرفض والقبول هي الظاهرة الأكثر طبيعية

وواقعية في الثقافة، وفي الحياة الاجتماعية السياسية بعامة. ففي كل مجتمع نظام يمثل قيماً ومصالح معينة لجماعات معينة، من جهة، ونواة لتصور نظام آخر يمثل قيماً ومصالح مناقضة لجماعات أخرى مقابلة، من جهة ثانية. وليس تطور المجتمع إلا الشكل الأكثر تعقيداً للصراع أو للتفاعل بين هذه الجماعات»(١٢٨). لن نقف الآن عند «جدلية الرفض والقبول» هذه ـ فلنا عودة إليها ـ بل نكتفي بالإشارة إلى أن الرفض فيها هو من جهة التحول، أو قل إن به يكون التحول؛ والقبول من جهة الثبات أو قل به يكون الثبات. ما يهمنا في هذا النص هو ما يظهر فيه من محاولة ربط للصراع الثقافي بالصراع الاجتماعي، أو ما يشبهه، في أن كل نظام، في مجتمع ما، من القيم والمصالح (والأفكار) هو نظام لجماعات معينة. فالصراع بين الأفكار هو، إذن، صراع بين جماعات وجماعات في حقل الأفكار. وتتأكد تلك المحاولة في كلام آخر على «مسيرة الصراع بين منحى الثبات ومنحى التحول»(١٢٩)، من حيث هي مسيرة صراع اجتماعي بين «الفئات التي تمثل المنحى الأول»، وبين «الفئات التي تمثل المنحى الثاني»(١٣٠). وفي نص آخر، يزداد وضوحاً هذا الطابع الطبقي للصراع بين المنحيين، فيحل تعبير «الطبقة السائدة» و«الطبقات الأخرى» محل تعبير «الجماعات» و«الفئات»، في هذا القول للكاتب: «وبدأت التناقضات بين المعاني تزداد تبعاً لتزايد التناقض الاجتماعي. وفي هذا التناقض كانت الطبقة السائدة تستند في صراعها مع الطبقات الأخرى إلى شرعية الخلافة وحقها الديني فيها. بينما أخذت الطبقات الأخرى تستند إلى فهم «جديد» للدين، متأثر بظروفها الاجتماعية وشروط حياتها، إن لم يكن نابعاً منها. وفي هذا الفهم الجديد تتمثل جذور التحول»(١٣١). أما هذا الفهم الجديد

---

(١٢٨) المصدر نفسه، ص ٢١.

(١٢٩) المصدر نفسه، ص ٢٦.

(١٣٠) المصدر نفسه، ص ٣١.

(١٣١) ويتابع الكاتب فيقول: «فإذا كانت جذور الثبات تكمن في موقف يعيد كل شيء إلى معيار وجد في الماضي، ويشكل استمراره، كما يُفهم ويُمارس، ضماناً =

فيتمثل في مفهوم الامامة، أي بالتحديد، في الفهم **الشيعي** للإسلام [١٣٢]، ذلك

= لاستمرار الطبقة السائدة، فإن جذور التحول تكمن، على العكس، في موقف يعيد كل شيء إلى الانسان وحقه كانسان بالحياة الكريمة الحرة. وطبيعي أن يحافظ الموقف الأول على الماضي كما هو، لأن في استمراره استمراراً لقيادة الطبقة التي تمثله وأن يعمل الموقف الثاني على اعطاء صورة أخرى لهذا الماضي يعتبر أنها الصورة الصحيحة لأن تغلّب هذه الصورة يعني تغلباً على الطبقة السائدة، وسيادة الطبقة المسودة». المصدر نفسه، ص ٢٧٠.

(١٣٢) راجع الهامش ١١٢، ص ٢٨٨، من كتاب «الثابت والمتحول». في هذا الهامش، يقيم أدونيس مقارنة بين أقوال نسبت إلى الامام علي قبيل موته، وبين أقوال نسبت إلى معاوية قبيل موته، ويخرج من هذه المقارنة بأن هذه الأقوال تكشف «عن منحيين أساسيين في النظر والعمل: الأول هو الذي ارتبطت به، تاريخياً، وانبثقت عنه مختلف التحركات التي تسير في أفق التحول. والمنحى الثاني هو الذي ارتبطت به مختلف التحركات التي كانت تسير في أفق الثبات. وكانت التحركات الأولى، بالضرورة، هجومية ثورية، أما الثانية فكانت دفاعية محافظة. وكانت الأولى تأويلية إبداعية، أما الثانية فكانت نقلية تقليدية. الأولى مثلت الحداثة، والثانية مثلت القدم. وارتبطت التحركات الأولى، تبعاً لذلك، بالتوكيد على الحرية، بشتى أشكالها، وارتبطت التحركات الثانية بالطغيان، في شتى أشكاله».

واضح في هذا النص أن مسيرة الصراع بين منحى الثبات ومنحى التحول، في الفكر والعمل، في الثقافة والسياسة والاجتماع، هي هي مسيرة الصراع في الاسلام بين السنة والشيعة. من جهة السنة كان الثبات في شتى حقوله، ومن جهة الشيعة كان التحول. أما التوفيق بين هذا القول وقول آخر يرى في هذا الصراع بين المنحيين صراعاً طبقياً، اجتماعياً وايديولوجياً، فهو ممكن عند المؤلف، لأن السنة، بالنسبة إليه، كانت تمثل الطبقات المسيطرة، والشيعة الطبقات المسحوقة. وفي هذا تبسيط للأمور قد لا يقبل به مؤرخ الأفكار، فضلاً عن المؤرخ الاجتماعي. لكن المهم، من الناحية المنهجية، هو ان هذا التبسيط أساسي لذلك الفكر، من حيث هو يسمح له بقراءتين متوازيتين متقابلتين للتاريخ الثقافي والاجتماعي: قراءة ترى فيه تاريخاً لصراع ديني بين السنة والشيعة، وقراءة ترى فيه تاريخاً لصراع طبقي بين الطبقات المسيطرة والطبقات المسحوقة. والقراءتان، عند المؤلف، متماثلتان بتماثل كل من طرفي =

أن بالإمكان « اعتبار مفهوم الامامة ثورة دينية ـ اجتماعية في آن »[133]. فلقد « كانت الامامة أصلاً أول في الدين والحياة، وليست مصلحة كبقية المصالح الاجتماعية. وقد اقترن القول بالامامة، تاريخياً، بإعلان الثورة في سبيل القضاء على الظلم والجور، وإقامة الحق والعدل. وكانت للطبقات التي تبنت نظرية الامامة وناوأت وحاربت الدولة الأموية، طبيعة اجتماعية محددة، هي طبيعة الفئات المسحوقة. وفي حين كانت الدولة الأموية تفرض نفسها كضرورة إلهية، وكضرورة طبيعية، بالتالي، لأنها إلهية، كانت هذه الطبقات تعمل على تخطي هذه الضرورة إلى الحرية، وعلى تخطي الطبيعة إلى الإنسان »[134].

وبرغم هذه النصوص جميعاً، وبرغم ما نجده فيها من ألفاظ قد يرى فيها القارىء أكثر من إشارة إلى حضور ما يشبه منهج التحليل الطبقي في تحليل الصراع بين « الثابت والمتحول »، فإننا نرى أن البنية الطاغية في هذا الفكر هي بنية دينية (أو غيبية). أما ما نجده فيه من عناصر مادية ـ كما في النصوص أعلاه ـ فيجب وضعها في موضعها الفعلي حيث هي خاضعة لسيطرة تلك البنية التي تتحكم حتى بمعناها. ذلك أن لها، في هذه البنية، معنى آخر غير الذي لها في بنية الفكر المادي. وهذا أمر طبيعي، لأن معناها يتحدد في سياق الفكر الذي هي فيه، وبالشكل الذي يخضعها فيه لسيطرته. يؤيد ما نقول نص طويل يوجز فيه المؤلف فكره، فيقول: « في القسم الأول من الدراسة أعرض لمظاهر الثبات والتحول منذ نشوء الإسلام حتى حوالى منتصف القرن الهجري الثاني، وفي هذه المرحلة استقرت أصول الثبات أو الاتباع، واستقرت كذلك أصول

---

= الصراع الأول مع الطرف المقابل له في الصراع الثاني. إنها قراءة واحدة لصراع يتجلى في هذا أو ذاك، أو في غيرهما، وهو، في جوهره، واحد، من حيث هو صراع بين الثابت والمتحول في الجوهر. والجوهر هذا هو الانسان. أما التاريخ، فحركة الصراع في الجوهر، واحدة هي، وإن اختلفت أشكال تجليها. ولنا في متن البحث شرح لهذا.

(١٣٣) المصدر نفسه، ص ٢٧٤.

(١٣٤) المصدر نفسه، ص ٢٧٧.

التحول أو الابداع. وقد كشفت عنها، كما تجلت لي، بدءاً من العلاقة التي تأسست في أوائل الدعوة الإسلامية بين الدين والشعر، ومن العلاقة التي تأسست بين الخلافة الأولى والسياسة، من جهة، وبينها وبين الثقافة بعامة من جهة ثانية. وتتبعت من ثم تجليات الثابت في العصبية والسياسة، وفي الشعر واللغة، وفي السنة والفقه، وتتبعت تجليات التحول، بالمقابل، في الحركات الثورية، وفي الحركات الفكرية، وفي الشعر وبخاصة ما اتصل منه بجمالية المدينة، والصعلكة الاقتصادية ـ السياسية، وبداية المنحى الايديولوجي في الشعر ونشوء مفهوم جديد للحب، مثلت عليه بتجربة جميل بثينة.

وخصصت القسم الثاني لدراسة الجدل والتنظير أو حركة تأصيل الأصول، فيما يتعلق بالثبات والتحول معاً، فعرضت لمظاهر تأصيل الثبات وتجلياته في مفهومات القديم والسنة والاجماع والأمة والبدعة، وفي تنظير الأصول الدينية ـ السياسية الذي مثلت عليه بالامام الشافعي، وتنظير الأصول اللغوية الشعرية الذي مثلت عليه بالجاحظ.

وعرضت بالمقابل، لمظاهر تأصيل التحول وتجلياته في الحركات الثورية، وفي المنهج التجريبي وإبطال النبوة، وفي أولية العقل على النقل، كما عبر عنها الاعتزال، وفي أولية الحقيقة على الشريعة والباطن على الظاهر، كما عبرت عنها نظرية الامامة والتجربة الصوفية. وعرضت أخيراً لجدلية القديم ـ المحدث في الشعر، كما تركزت حول تجربة أبي نواس بخاصة وحول تجربة أبي تمام بشكل أخص» (١٣٥).

الثابت موضوع في هذا النص كجوهر. والمتحول موضوع أيضاً فيه كجوهر. أو هكذا يجري عليها الكلام في النص. فالمؤلف ـ كما يقول بدقة ـ يعرض **لمظاهر** هذا وذاك، ويتتبع **تجليات** هذا وذاك في حقول عديدة. والجوهر ليس يُعرف في ذاته، بل في مظاهره وتجلياته. وهو فيها واحد، وإن كثرت.

---

(١٣٥) المصدر نفسه، ص ٢٥.

وهو هو في كل منها، وإن اختلفت. إنه في الشعر واللغة ما هو في السنة والفقه، أو في السياسة والاقتصاد. ولا تفاوت بين هذه الحقول، **فهي جميعاً** متساوية متكافئة، فيها يتجلى جوهر واحد. لا تفاوت، بتعبير آخر، في ضوء هذا الفكر الغيبي، بين عناصر الكل الاجتماعي الواحد، ولا تمييز فيها بين الاقتصادي، مثلاً، والسياسي أو الثقافي، كما بالنسبة لفكر مادي، بل هي، بالعكس، متكافئة، من حيث هي تعبير متعدد عن جوهر واحد، أي من حيث هي تجليات من هذا الجوهر الذي، بردّها إليه، تقوم بينها علاقات هي **علاقات موازاة ومقابلة**، وليس علاقات ترابط سببي في إطار من التفاوت البنيوي. فالشكل الذي يتجلى فيه الجوهر (وهو، هنا، الثابت أو المتحول)، في الدين مثلاً، هو مواز للشكل الذي يتجلى فيه في الأدب، أو في السياسة، مقابل له[١٣٦]. في هذا المنظور، أي في منظور هذا الفكر الذي به تتجوهر الأشياء وتتجوهر العلاقات بين الأشياء، من حيث هي علاقات قائمة في الجوهر، لا معنى لكلام على بناء فوقي وبناء تحتي في المجتمع، أو على قاعدة مادية هي الأساس الاقتصادي الذي يقوم عليه كامل البناء الاجتماعي، بما فيه بناء الفكر، أو بالأحرى، بناءات الفكر والثقافة. ولا معنى أيضاً لكلام على صراع طبقي يحدده ويحدد أشكاله هذا الأساس الاقتصادي نفسه، وبه يرتبط صراع الأفكار. فالأساس الفعلي الذي تقوم عليه، في ذلك المنظور، عناصر الكل الاجتماعي هو، بالضبط، الجوهر، وليس الاقتصادي، كما في منظور الفكر المادي. لذا وجب ردّ الظاهرات، سواء أكانت ثقافية أم سياسية أم دينية أم غير ذلك، إلى جوهرها الذي هي فيه تتجذر، ومنه تنبثق. هذا ما يقوم به

---

(١٣٦) المصدر نفسه، ص ٥٩. مثلاً، في قوله: «هذا المعنى الديني للتقليد يتطابق، من حيث الجوهر مع معناه الأدبي». في الجوهر يجري التطابق، لأن الجوهر واحد. انظر أيضاً ص ٦٣. وكذلك ص ١٩، في قوله، مثلاً: «كيف نعلل الصلة الجوهرية القائمة بين اللغة والدين والسياسة؟». اللغة والدين والسياسة مظاهر من جوهر واحد. لذا كانت العلاقة بينها جوهرية، بمعنى أنها تجد أساسها في الجوهر.

المؤلف في ردّه تاريخ الثقافة العربية إلى صراع بين «الثابت والمتحول» هو صراع في الجوهر بين الجوهر والجوهر. والجوهر هذا هو الإنسان. أما الصراع، فهو قائم فيه، بينه في ذاته، وبينه في غير ذاته؛ أو قل بين الذات والآخر، من حيث أن الآخر هذا هو الذات مشيّأة. إنه إذن صراع جوهري. ولأنه كذلك، فهو الدائم، يتكرر منذ بدء التاريخ الإسلامي حتى اليوم. وتجلياته تشمل حقول الحياة جميعاً.

## في نقد أن يكون الجوهر هو مبدأ التفسير

في كلامه على الخصائص التي نتجت عن مسيرة ذلك الصراع، يقول المؤلف: «... إن البعد الدنيوي للاهوتانية انعكس على الحياة الاجتماعية والسياسية مما أدى إلى تشيئها في الأمة أو الجماعة أو النظام. ومن هنا صارت الأمة اسقاطاً لاهوتانياً، أي أنها تحولت هي أيضاً إلى تجريد غيبي. وإذا كانت اللاهوتانية شكلاً من وجود الإنسان في غير ذاته، فإن الايمان بالأمة أنها كائن تجريدي هو أيضاً شكل من وجود الإنسان في غير ذاته. (...) ومن هنا يعيش الفرد العربي غريباً عن ذاته، بدئياً، لأنه موجود من البدء ـ دينياً في الله، ودنيوياً في الدين والأمة والدولة والأسرة. فكأنه لا ينتمي إلى الإنسان، بما هو إنسان، بقدر ما ينتمي إلى الدين أو الأمة أو الدولة. وفي هذا ما يقدم عنصراً أساسياً لتفسير الظاهرة السائدة اليوم في المجتمع: من جهة، بنية قمعية يسوغها النظام القائم باللاهوتانية وإسقاطها الاجتماعي، ومن جهة ثانية، رفضية ترمز إلى أن العربي لا يشعر أنه موجود في ذاته، إلا لحظة يتحرر من اللاهوتانية ومن تشيئها الاجتماعي ـ السياسي. بل لعلنا نجد في ذلك أساساً لتفسير سيادة مستويين من الثقافة في المجتمع العربي: ثقافة تمجيد النظام الراهن الموروث، وثقافة التناسل والأكل. والعربي في الحالتين، محصور في المستوى الآلي الحيواني

للحياة الإنسانية، ولا يقدر أن يمارس جوهره الإنساني: حرية الإبداع، سواء في الفن، أو الفلسفة، أو العمل»[١٣٧]. وباللاهوتانية يعني المؤلف: «... النزعة التي تغالي في الفصل بين الإنسان والله، وتجعل من التصور الديني لله الأصل والمحور والغاية»[١٣٨].

مبدأ كل تفسير، في هذا النص، هو الجوهر. والجوهر هو الإنسان **الفرد**[١٣٩]. وبحسب علاقة الإنسان بذاته، أي بحسب علاقة الذات بالذات في الجوهر، يكون التاريخ. ولقد كان التاريخ، في شتى حقوله، وليس في حقل الثقافة وحدها، منذ بدء الإسلام، تاريخ صراع **جوهري**، أي تاريخ صراع، حقله الجوهر، بين الذات والآخر. (ملاحظة عابرة: هكذا يستعيد هذا الفكر الغيبي اتساقه كلما استعاد ثنائية الذات والآخر[١٤٠]، كأنه غير قادر على التفكير إلاّ بها). وما الآخر هذا سوى الذات نفسها، وقد تشيّأت، في الله أولاً، ثم بالتالي، في الأمة أو الجماعة أو الأسرة أو النظام أو الدولة، أي بوجه عام، في غير الذات. ويتأكد الطابع الديني الغيبي لهذا الفكر في أنه يرى في العلاقة **الدينية** أساساً للعلاقة **الدنيوية**، من حيث أن تشيّؤ الذات في الله هو الذي أدّى إلى تشيّئها في الأمة أو الجماعة إلخ...، فالعلاقة الثانية انعكاس للأولى، وليس العكس. وهذا أمر طبيعي في منطق هذا الفكر. فالإيمان بالله

---

(١٣٧) المصدر نفسه، ص ٢٧ - ٢٨.

(١٣٨) المصدر نفسه، ص ٢٧.

(١٣٩) وفي هذا اسقاط لفكر الحاضر - بما هو يمثل وجهاً من الايديولوجية البرجوازية - على واقع الماضي. وكثيراً ما نجد في كتاب «الثابت والمتحول» مثل هذا الاسقاط الذي يدل على عجز هذا الفكر الغيبي عن إقامة الاختلاف بين الماضي والحاضر.

(١٤٠) أليست ثنائية الذات والآخر وجهاً من ثنائية الثابت والمتحول التي هي بدورها وجه من ثنائية الخير والشر؟ بلا تردد نقول: كل فكر غيبي هو فكر ديني. بالثنائيات يقوم هذا الفكر ويتماسك منطقه. والمرجع الأخير لهذه الثنائيات فيه هو ثنائية الخير والشر التي تقابلها، أيضاً، ثنائية الخالق والخليقة..

ليس « شكلاً من وجود الإنسان في غير ذاته » وحسب ـ على حد تعبير المؤلف ـ بل هو ، أساساً ، استلاب لجوهر الإنسان نفسه . وجوهر الإنسان أن يكون الإنسان فرداً . ولقد استلب الله الإنسان جوهره ، إذ استلبه فردانيته ، فكان الواحدَ ، بدلاً منه ، والواحد ، في الجوهر ، حين يكون الجوهر موجوداً في ذاته ، هو الفرد وليس الله . إذن ، بوجود الله ، ينعدم الفرد ، فلا يبقى للذات سوى أن تتشيّأ في الآخر ، وللإنسان سوى أن يتشيّأ في الجمع [١٤١] .

في هذا الضوء ، يأخذ الصراع بين « الثابت والمتحول » معناه الفعلي ، من حيث هو ، في هذا الفكر ، صراع يدور في جوهر الإنسان ، أو في الإنسان كجوهر ، بين **الجمع والفرد** . إنه ، بتعبير آخر ، صراع الإنسان بين أن يكون في غير ذاته ، فيتشيّأ ، ويفقد جوهره ، وبين أن يكون في ذاته ، فيتفردن ويمارس ، حينئذ ، جوهره . وللثابت ، دوماً ، طابع جمعي . بل إن له هذا الطابع بالضرورة . أما المتحول ، فله طابع فردي ، حكماً [١٤٢] . من جهة الفرد يكون التجديد ، رفضاً وخروجاً على القاعدة ، بتفجر الجوهر في ذاته [١٤٣] . من جهة الجمع يكون التقليد ، قبولاً ، وتثبيتاً للقاعدة ، بتشيّؤ الجوهر في غير ذاته . هكذا يتجوهر الصراع بين « الثابت والمتحول » ، فيخرج من دائرة التاريخ المادي ليدخل في دائرة الفكر الغيبي [١٤٤] ، فيتماثل الحاضر بالماضي ، ما دام

---

(١٤١) لذا ، أمكن للمؤلف أن يقول : « إن الخطوة الأولى في تحرير الانسان هي في تحريره من الدين » المصدر نفسه . ص ٨٦ . وهو في هذا القول متسق مع نفسه ، على قاعدة فكره الغيبي .

(١٤٢) « الثابت المستقر ذو طابع جماعي ، ولذلك فإن المجدد كفرد ، يجابه بالرفض ... » . المصدر نفسه . ص ٦٦ .

(١٤٣) المصدر نفسه . انظر ، مثلاً ص ٦٩ ، و ص ٢٠٦ ، حيث يحدد التحوّل كخروج .

(١٤٤) بمثل هذه الهيمنة الساحقة للفكر الغيبي في كتاب « الثابت والمتحول » ، تنتفي كل حاجة إلى ربط ذلك الصراع بشروطه التاريخية المادية ـ ما دام صراعاً في الجوهر ـ ، ويظهر الكلام على صراع اجتماعي بين الطبقات ، وعلى ربط منحى الثبات بالطبقات الحاكمة ، ومنحى التحول بالطبقات المسحوقة ، كأنه في الكتاب من باب « الديكور » الخارجي .

الجوهر واحداً يتكرر في حالات الماضي والحاضر، ويجد هذا في ذاك تفسيراً، أو ما يشبه التفسير، وتنغلق الدائرة على الدائرة، في حركة تكرار الجوهر.

## فكر يقارب الاختلاف
## فيلغيه

كثيرة هي النصوص التي تؤكد هذا المنحى من التفسير. بل إن المؤلف نفسه يحدد هدفه، في مقدمة كتابه، بأنه: « الكشف عن سر هذا العداء الذي يكنه العربي، بعامة، لكل إبداع حتى لكأنه مفطور عليه (...) وعن سر هذا التوافق بين الحاضر والماضي، في النظر إلى مسألة الابداع، وعن السر في استمرار هذا النظر وسيطرته »[١٤٥]. على قاعدة وحدة الجوهر في تكراره، تقوم بين الماضي والحاضر علاقة هي أكثر من علاقة توافق. إنها علاقة تماثل بها يكون التفسير. لكن الملفت للنظر هو أن المؤلف يشير إلى وجود اختلاف بين الماضي والحاضر، فيما هو يؤكد تماثلهما. أو قل، للدقة، إن الشكل اللغوي الذي فيه يؤكد هذا التماثل هو الذي يشير إلى ذلك الاختلاف. مثلاً، في هذا القول: « وبهذا المعنى نفهم دلالة الموقف من البدعة، في الماضي. وندرك، في المرحلة الحاضرة، الدلالة في صراع الأفكار داخل المجتمع العربي بدءاً مما سمي بعصر النهضة حتى اليوم. فهو يكاد أن يكون استعادة للصراع الماضي بين قيم الثبات الماضوية، وقيم التحول المستقبلية، حتى ليبدو غالباً أنه يجري بالكيفية الماضية ذاتها، وبوسائلها، القمعية والانعتاقية، ذاتها تقريباً »[١٤٦]. واضحة هي للقارىء هذه القفزة في الجوهر، من الماضي إلى المرحلة الحاضرة. أما الاختلاف بينهما، فتؤكده عبارات كالتالية: « يكاد أن يكون...»؛ « حتى ليبدو غالباً...»، « تقريباً ». والطريف في الأمر أنها العبارات نفسها التي

---

(١٤٥) المصدر نفسه، ص ١٩.
(١٤٦) المصدر نفسه، ص ٢٨ ـ ٢٩.

يستخدمها المؤلف لتأكيد التماثل بين الماضي والحاضر. ولئن دلّ هذا على شيء، فإنما هو يدلّ على عجز هذا الفكر الغيبي عن تفكير الاختلاف. بمنطق التماثل ينظرْ هذا الفكر في الاختلاف فيلغيه، فيتماثل عنده الحاضر، حينئذ، بالماضي، من حيث هو، كهذا، مظهر من جوهر واحد يتكرر.

كيف يمكن لمثل هذا الفكر الذي به يتجوهر حتى التاريخ نفسه[147] أن يفكر الاختلاف بين «الثابت والمتحول»، أو أن يفسره، ما دام المتحول يتجذر في الجوهر الفرد، فيتجوهر وينقلب، بتجوهره هذا، **ثابتاً**؟ هذه هي صعوبة الفكر الغيبي ومأزقه[148]: كلما قارب الاختلاف ألغاه، لأن الجوهر عنده هو مبدأ كل تفسير. والجوهر واحد لا يتجزأ ولا يتخالف، بل يتواحد. ولئن تعدد أو تخالف، ففي حالات منه هي مظاهره، أو تجلياته. كالثابت، مثلاً، والمتحول، إنهما حالتان، أو مظهران، أو تجليان من جوهر واحد. فالثابت هو الجوهر، وقد تشيّأ. والمتحول هو الجوهر، وقد تفردن؛ لكنه الثابت بثبات الجوهر. لا فرق، إذن، بين الثابت والمتحول إلا في الجوهر: بين أن يكون الجوهر في غير ذاته، وبين أن يكون في ذاته. لكن الجوهر، في الحالتيَن، ثابت. إنه في الحالة الأولى، ثابت بتشيئه، أي بغير ذاته، أما في الحالة الثانية، فهو ثابت بذاته. وثباته بغير ذاته هو الثبات: يكون إذا كان الجمع (المجتمع، النظام، الدولة، الأمة، الأسرة إلخ...). ويكون هذا باستلاب الإنسان جوهره، أي باستلابه فردانيته[149]. وثباته بذاته هو هو التحول: يكون، إذا مارس الفرد جوهره، وممارسة الجوهر هي أن يتفجر هذا الجوهر.

---

(١٤٧) هذا ما هو واضح في قول أدونيس في نص رأيناه سابقاً: «ليس التاريخ، بمعناه العميق، إلا تغيّر المعاني». فالتاريخ جوهر لا يتغيّر. ما يتغيّر هو «المعاني»، أي التأويل. التغيّر هو تغيّر الوعي وحده.

(١٤٨) أو قل مناقضته، بإزاء Antinomie بالفرنسية.

(١٤٩) من الهيجلية يستعير أدونيس، هنا، مفهوم التشيؤ (أو الاغتراب)، ومن الفوضوية، مفهوم الفرد كطرف في تناقض، طرفه الآخر هو الدولة أو النظام، ويمزج بين الاثنين (وغيرهما أيضاً، من مصادر أخرى) على أرض الفكر الغيبي.

هكذا يثبت هذا الفكر عجزه عن تفسير التحول، بأن يجرده من شروطه التاريخية المادية، ويربطه بالجوهر ربطاً يستحيل به فعلاً سحرياً (أو غيبياً) هو فعل تفجر الجوهر. وكلمة «التفجر» (ومشتقاتها، ومرادفاتها) هي الكلمة الفصل في هذا التفسير السحري للتحول، بل لكل جديد في حقل الثقافة والتاريخ. ولا يمتلك هذا الفكر أداة غيرها للتفسير. وهو في هذا متسق مع كونه فكراً دينياً يتأوّل الجديد كأثر من فعل خلق. فالمبدع ـ والشاعر نموذجه الأكمل[150] ـ خالق هو، كالله، يبدع لا على مثال[151]. «يتحرك بين الطاقة الأصلية وما لا نهاية له (...) يعود إلى ما قبل التشكل، إلى الينبوع في تفجراته الأصلية»[152]. والينبوع هو الذات الفردية، منها ينطلق في فعل خلقه. هكذا يحل السحر محل العقل في تفسير آلية إنتاج الجديد في حقول الثقافة. وما هذا بتفسير، بل تأكيد العجز عن التفسير.

ويبقى السؤال، في نهاية هذا التحليل وتشعباته، مطروحاً: أبمثل هذا الفكر الديني الخجول يجابه الفكر الماركسي؟

---

(١٥٠) انظر المصدر نفسه، مثلاً ص ٩٩، حيث الشعر هو الشكل الأكمل للثقافة العربية.
(١٥١) المصدر نفسه، ص ٧١.
(١٥٢) المصدر نفسه، ص ٦٩.

القسم الرابع

# التيار البرجوازى المتأسلم



## فكر يتأوّل التاريخ بمفهوم الإغتراب

« وتجيء ثورة إيران الإسلامية في أواخر القرن الرابع عشر الهجري لتعلن افلاس نماذج التغريب والاستلاب جميعاً . فلا الليبرالية الرأسمالية استطاعت تقديم البديل للمنظومة السياسية الاسلامية التقليدية ، ولا الماركسية الشعبوية استطاعت تثبيت أقدامها على أرض الإسلام ( ... ) فهل يستطيع العقل الإسلامي أن يقدم صيغة إسلامية معاصرة لمعالجة الاستلاب الاقتصادي / الاجتماعي لا تصطدم بالأطر التقليدية وإن لم تكن هي هي؟ »[١٥٣] فكرة واحدة ستتكرر على مدى سنوات الكتابات اليومية ، بأسماء مختلفة . ما جرى في إيران هو ثورة إسلامية ضد التغريب[١٥٤] والحداثة[١٥٥] ، أي ضد الغرب ، بما

(١٥٣) **رضوان السيد** ، السفير ، ٢ / ١١ / ٧٩ .

(١٥٤) على سبيل المثال، لا الحصر : « سقوط الشاه سقوط مؤامرة التغريب » . **غ . أبو مصلح** ، السفير ، ٢٢ / ١ / ٧٩ .

(١٥٥) مثلاً : « الثورة الايرانية هي ثورة ضد الحداثة على النمط الغربي ، المفروضة بالقوة ومن الخارج » . **صالح بشير** ، السفير ٣١ / ٧ / ٧٩ . والفكرة إياها ، لكن بكلمات مختلفة : « إن الاسلام كمشروع حضاري وثقافي شامل لعب في التجربة =

هو الآخر، وضد أثره الذي هو الحداثة. والحداثة هي، بالضبط، اغتراب الذات عن الذات في الآخر، واستلابها به. لذا، كانت الثورة تلك استعادة للذات بالذات، بعد أن كانت مستلبة، وتحريراً لها من نفيها الذي فيه كانت مكبوتة بالآخر. وبعودة الذات إلى الذات، استعاد التاريخ أصالته، وراح يجري في مجراه الذي كان يجري فيه، قبل أن ينحرف به الآخر عنه، عنوةً، فالتأمت الذات بالذات، وكان الإسلام فضاء الالتئام.

بمفهوم **الاغتراب**، يحاول هذا الفكر المولع بالأصالة والخصوصية أن يتأول التاريخ كله، منذ بدء الإسلام حتى اليوم، مروراً بمرحلة السيطرة الامبريالية للرأسمالية، ومرحلة التحرر الوطني، وصولاً إلى ما تنفتح عليه آفاق هذه المرحلة الأخيرة من إمكانات التغيير الثوري في خط سيرورة التحويل الاشتراكي. وبفضل هذا التأويل، تسقط مجموعة هائلة من المشكلات النظرية والاقتصادية والسياسية والتاريخية وغيرها، فلا يبقى سوى ذات يستلبها آخر، (أو يكبتها، أو ينفيها)، ثم تستعيد ذاتها، فتتحرر. هكذا يستريح الفكر من عناء التفكير، ويختزل المعرفة.

لكن الطريف في الأمر هو أن مفهوم الاغتراب، هذا الذي به يفكر أصحاب الخصوصية خصوصيتهم، ليس مفهوماً «خصوصياً»، إذ لا وجود له ـ على حد علمنا ـ في آثار أبي حنيفة، أو ابن حنبل، أو في منظومات أخرى من الفقه الإسلامي. غير أنه، بالمقابل، يحتل مكاناً مركزياً في منظومة الفكر الهيجلي. والفكر هذا ـ كما هو معلوم ـ فكر غربي. فأين الاتساق في فكر «الخصوصيين»؟ وللصدق، حتى لا نظلمهم فنتهمهم بما هم بريئون منه،

---

= الايرانية دور المحرك الايديولوجي والأداة النضالية في حركة الرفض التي أدت إلى سقوط نظام الشاه. ذلك أن هذا النظام الذي اتبع سياسة «تحديث» وفق النسق الغربي، كان يتطلب فرض التغريب على الانسان الايراني، أي تدمير الجذور الثقافية للشعب. وإذ أدرك الشعب جوهر هذا المشروع الذي أطلق عليه اسم «الثورة البيضاء»، فأنه شهر الاسلام سلاحاً للرد على خطط الشاه». **ميشال نوفل**، مجلة الوحدة، العدد الثاني، آذار ـ أيار ١٩٨٠.

نقول: أكثر الظن أنهم لا يعرفون هيجل. لم يقرؤوه في نصه الأصلي، ولا هم يحيطون بشيء من فكره إلا بما سمعوه، تواتراً، من بعض من تأوّله أو تأثّر به، فذاع صيته حتى تناهى إليهم في نصّ أو نصين[١٥٦]. للدقة، إذن، نقول: إنها «خصوصية» مزيفة لفكر مزيّف.

أما فضائل ذلك المفهوم ـ أعني مفهوم الاغتراب ـ فكثيرة، لعل أهمها أنه، بإقامته التناقض بين الذات والآخر، يلغي، في الآخر، التناقض القائم بين نقيضيه: «الليبرالية الرأسمالية» ـ كما ورد في النص ـ و «الماركسية الشعبوية». هكذا يتماثل النقيضان، يتحدان، يلتئمان في جوهر واحد هو **الآخر** الذي هو

---

(١٥٦) واحد منها هو كتاب جاك بيرك: «العرب من الأمس إلى اليوم»، وقد صدر في الفرنسية سنة ١٩٦٠، ونقل إلى العربية. والآخر هو كتاب فرانتز فانون: «معذبو الأرض»، وقد صدر في طبعته الفرنسية سنة ١٩٦١، وفي طبعته العربية سنة ١٩٧٢. وبالإمكان إضافة نص آخر إليهما، ترك أيضاً تأثيره في أوساط محددة من المثقفين العرب، هو مقدمة جان بول سارتر لكتاب فانون المذكور (راجع، مثلاً، سهيل القش، في البدء كانت الممانعة، دار الحداثة، ١٩٨٠، ص ٥ ـ ٦. والكاتب، في هذا النص، يحيل القارىء، صراحة، إلى مقدمة سارتر ـ راجع أيضاً، وجيه كوثراني في: السفير، عدد ٧٩/٥/٣). بل يمكن القول إن مشكلية الذات والآخر، الغالب والمغلوب، العالم الثالث والغرب، التي تطبع فكر هؤلاء، هي نفسها التي نجدها في كتاب فانون وفي مقدمة سارتر. ولقد انعقد التيار الماوي، لا سيما في أواخر الستينات، على هذه المشكلية، فوجد له فيها تربة خصبة. لذا، ليس غريباً، بل طبيعي أن يتأثر بهذا التيار، البعض ممن تأثر بذلك الاتجاه الفانوني في طرحه العلاقة بالغرب كعلاقة عالم ثالث »، مختلف عنه، في وجهيه: الرأسمالي والاشتراكي، حتى لو كانا نقيضين.

ومع ذلك نقول: ثمة فارق شاسع بين فكر فانون وفكر البعض من اتباعه. ففي وهج الثورة الجزائرية، وضد البرجوازية والامبريالية انبنى الفكر الفانوني، فاتسم بطابع ثوري يفتقده فكر أتباعه من المتأسلمين. ذلك أنهم ضد الماركسية، وليس بتحالف معها، يستخدمون فكره، فيفرغونه من مضمونه الثوري. (لقراءة مختلفة للفكر الفانوني، راجع دراستنا، بالفرنسية، وباسم حسن حمدان، بعنوان: «الفكر الثوري لفانون»، في مجلة Révolution Africaine الجزائرية، في العددين: ٧١ و ٧٢، بتاريخ ٦ و ١٣ حزيران ١٩٦٤).

هو الغرب، لا فرق فيه بين وجهيه: الرأسمالية والاشتراكية. فهذا هو ذاك، وذاك هذا. في وحدة الجوهر قد يتبادلان المواقع، لكن لا يتناقضان. فـ « العالم الرأسمالي والعالم الاشتراكي ليسا إلا تعبيرين غير متناقضين في النظرية، لحضارة واحدة ضالتها مجتمع الاستهلاك »[١٥٧]. وكغيرها من أفكار هذا التيار الايديولوجي البرجوازي المتأسلم، تتكرر هذه الفكرة، واحدةً في ألفاظ متعددة، في نصوص متشابهة حتى الضجر. وهذه عيّنة منها: « حيث يرى الغربي من الشرق أو من الغرب صراعاً لا هوادة فيه بين نظامين يسعى كل منهما إلى استبدال الآخر، يرى الإيراني، الأفغاني، العربي ـ الإسلامي، وربما كل إنسان من العالم الثالث، درجتين، لحظتين من سيرورة التغريب الواحدة التي تترصده، من نزعة الغرب الواحدة إلى فرض نفسه كونياً، إلى إلغاء الآخر »[١٥٨]. الذات، في هذا النص، هي « إنسان العالم الثالث »، والآخر، فيه، هو « إنسان الغرب » أو « الغربي ». أما التناقض فقائم بين إنسانين كل منهما الذات، لكنه، بالنسبة إلى من هو الذات، الآخر أيضاً. والصراع، لأنه بين هذين الطرفين، صراع بين **إرادتين**، وله، بالتالي، طابع ذاتي. ليس التاريخ، إذن، سيرورة مادية، وليس لمجراه منطق موضوعي. فأحداثه لا تُفهم إلاّ بردّها إلى **واضعها**، ـ لا إلى قوانين تحكمها هيّ، على حد تعبير ابن خلدون، قوانين الاجتماع البشري الذي هو هو عمران العالم ـ وواضعها **إرادة قاصدة**. هكذا يتشخصن التاريخ إذ يتجوهر. فالذات واحدة لا تتغير، لا تتغاير. والآخر واحد لا يتغير، لا يتغاير. كل منهما، إما أن يُلغي أو أن يُلغَى. والتاريخ تكرار لجوهر هو الذات نفسها، حتى لو كانت منفية أو مكبوتة ـ بفعل محاولة الآخر إلغاءها ـ، ففي الخفاء تتكرر. ثم يجيء وقت تتحرر فيه الذات، فتُستعاد. لا جديد، إذن، في حركة هذا التاريخ الذي هو تكرار الجوهر. ولنا إليه عودة.

---

(١٥٧) **أحمد بن بللاّ**، مجلة الوحدة، العدد الرابع، تموز ١٩٨٠، ص ١٣.
(١٥٨) **صالح بشير**، جريدة لوموند الفرنسية، ١٥/١/١٩٨٠.

## لقاء على أرض العداء
## للفكر الثوري المادي

قلنا إنها فكرة واحدة تتكرر في صياغات متعددة. لئن كانت الماركسية، عند البعض من هؤلاء المتأسلمين، « امتداداً »[١٥٩] للفكر الليبرالي، فهي عند البعض الآخر « تتقاطع وتتطابق مع المنحى الاستعماري العام، للمشروع الغربي الحديث في هجومه على الإسلام والمسلمين. وهي بذلك تشكل احتياطياً إيديولوجياً وسياسياً كبيراً، استخدمته وتستخدمه المؤسسة السلطوية الغربية بهدف تدمير ونفي واستعباد الشعوب الإسلامية »[١٦٠]. « لقد أصبحت الماركسية احتياطاً إيديولوجياً »[١٦١] للدولة الرأسمالية. وفي نص آخر، يجري الكلام على « المناخ الايديولوجي الأوروبي بنسختيه اللتين تعكسان وجهي عملة واحدة (الرأسمالية والاشتراكية) »[١٦٢]، أو على « النسق الغربي الحديث (بوجهيه الرأسمالي والاشتراكي) »[١٦٣]، أو على « النسق الأوروبي الحديث المتمركز ضمن كتل قومية أوروبية مركزية، تمتد من روسيا إلى أوروبا وأميركا مروراً بالقارة الأوروبية الشمالية »[١٦٤].

---

(١٥٩) وجيه كوثراني، السفير، ٦ / ٣ / ١٩٧٩.

(١٦٠) حسن الضيقة، مجلة العرفان، العدد الثاني، شباط ١٩٨٤، مقال بعنوان: في الفكر السياسي الماركسي: من كومونة باريس إلى انتفاضة الجزائر عام ١٨٧١، ص ٣٥.

(١٦١) نظير جاهل، مجلة الوحدة، العدد الثالث، أيار ١٩٨٠، مقال بعنوان: الماركسية في ضوء الاقتصاد الاسلامي، ص ٣٤.

(١٦٢) حسن الضيقة، تجربة الكتابة التاريخية الماركسية، معهد الانماء العربي، ١٩٨١، ص ٢٢.

(١٦٣) المصدر نفسه، ص ٩٢.

أما محمد حسين دكروب، فالرأسمالية والاشتراكية عنده هما من « افرازات التاريخ الشمولي الغربي ». راجع: موارنة لبنان، المؤسسة الجامعية، بيروت ١٩٨١، ص ٢٦.

(١٦٤) حسن الضيقة، مجلة الوحدة، العدد الأول، كانون الثاني ـ آذار ١٩٨٠، ص ٨٨.

ولا يظنن القارىء أن هذا الكلام يصحّ على الغرب وحده دون الشرق، أو على الآخر دون الذات، ففي الشرق أيضاً، عندنا، ليس من فارق بين فكر ليبرالي وفكر ماركسي. فنحن «ها هنا نرى أنفسنا في صفحة من التاريخ الغربي هي بين صفحاته الأخيرة. هذا اللقاء بين الليبراليين والماركسيين ليس غريباً، فالطرفان يتحدران من الأصل ذاته...» (١٦٥). وفي نص آخر يؤيد فيه الكاتب صاحب هذا النص، ويستعيد الفكرة إياها، نقرأ: «أن البرامج النضالية وبرامج السلطة عندنا هي صفحة من زمن أوروبي» (١٦٦) هكذا يلتقي تيار الفكر الظلامي بتيار الفكر العدمي على أرض العداء للفكر الثوري المادي، بإلغاء التناقض بين النقيضين الرئيسين في حركة التاريخ المعاصر، الرأسمالية والاشتراكية - أو قل، للدقة، الشيوعية -، واستبداله بتناقض في الجوهر بين الذات، والآخر، فيه تتأكد خصوصية الذات في وجه الآخر، إذ لا بديل من الذات سوى للذات، وتتأكد أيضاً أصالتها، من حيث هي هي الإسلام. فالإسلام وحده «هو الرد الثقافي والسياسي في معارك تحرر الشعوب الإسلامية واستقلالها» (١٦٧). ذلك «أن الإسلام عبر تمثلاته الاجتماعية الفئوية والطبقية،

---

(١٦٥) **عباس بيضون**، السفير، ٩ / ١ / ١٩٧٩.

(١٦٦) **صالح بشير**، السفير، ٢٣ / ١ / ١٩٧٩.

(١٦٧) **وجيه كوثراني**، النهار، ١٩/١٠/١٩٨٠. وفي مكان آخر، يستعيد الكاتب حكمه هذا في ألفاظ هي إياها، فيقول عن الاسلام إنه «الآن يشكل الرد الثقافي والسياسي في معارك التحرر والاستقلال واسترداد الهوية التي قُهرت لفترة طويلة». انظر، وثائق المؤتمر العربي الأول ١٩١٣، تقديم ودراسة وجيه كوثراني، دار الحداثة، بيروت ١٩٨٠، ص ٧٣. ما أضيف إلى الجملة السابقة هو «استرداد الهوية». وهذا أمر طبيعي في فكر من ينظر في حركة تاريخنا المعاصر في ضوء مفهوم الاغتراب. فسيرورة التحرر من الامبريالية ليست، إذن، في ضوء هذا المفهوم، أو قل في إطار مشكلية الذات والآخر، سوى «استرداد للهوية»، بينما هي في مفهومها المادي، سيرورة بالغة التعقد، واحدة، ربما، في كونيتها، لكنها في تحققها الفعلي تختلف، في آليتها وتعدد مراحلها، أو حتى في تعقد هذه المراحل وتداخلها، باختلاف الشروط التاريخية الخاصة بكل بلد. هكذا دوماً يتجنب الفكر المثالي عناء السير في وعور من البحث والتحليل يجازف في السير فيها فكر مادي متسق.

( إسلام حرفيي المدن وتجارها الصغار: السنة وطرق التصوف) وشيعة الفلاحين في المناطق الريفية ـ الجبلية (الدروز، العلويـون، الشيعـة الامـاميـة في جبـل عامل)، **هذا الإسلام بقي راسخاً**، بل أكثر من ذلك كان يشتد ويتعمق على مستوى التمثل والانكفاء الفئوي والطبقي. **إنها أشكال دفاع ومقاومة ضـد** « حركة الترسمل » المهددة للبنى الاجتماعية التاريخية »[١٦٨]. نفهم من هذا النص أن العلاقات الاجتماعية التي احتضنت الإسلام وحافظت عليه ضد « حركة الترسمل » هي علاقات الإنتاج التقليدية السابقة على الرأسمالية؛ كأنها قاعدة وجوده، أو كأن بقاءه قد ارتبط ببقائها، فلو هي زالت، لزال، لكنه بقي فيها راسخاً لا يتغاير، يقاوم بمقاومتها، وتقاوم بمقاومته، يمانع، وتمانع. هكذا انكفأ الاسلام على ذاته، موغلاً فيهـا، منفيـاً[١٦٩]، لـه الداخـل، وللآخـر

---

(١٦٨) **وجيه كوثراني**، السفير، ٦ / ٣ / ١٩٧٩. التأكيد بالأسود منّا م.ع.

(١٦٩) لقد سبقت الاشارة إلى أن مقولة النفي، أو الكبت، هذه هي المقولة الأساسية التي بها يتأول جاك بيرك تاريخ العرب المعاصر من حيث هو تاريخ صراع يتجدد بين ذات وآخر، قديم وحديث، قدسيّ ودنيوي، سلفي ومعاصر. هكذا كان، حتى في العصر العباسي، وهو الآن كذلك. (وهي المقولة نفسها التي تجدها عند فانون وسارتر). لكنه التاريخ مكتوباً من وجهة نظر الغرب الامبريالي. يظهر هذا حتى في اللغة، بل في لفظة أساسية هي عنوان هذا التاريخ، وهي، بالفرنسية Décolonisation. ولعل جاك بيرك هو الذي عمّم، في مطلع الستينات، هذا اللفظ، أو قـل هـذا المفهـوم، حين قـاربـت الثـورة الجزائرية انتصارها، وترسّخ في الشرق انتصار الناصرية. لقد استبدل بيرك بهذا المفهوم مفهوماً آخر، هو مفهوم التحرر، (وبالفرنسية libération)، الذي كان عليه أن يستخدمه بدلاً من ذاك، لو كان نظره في تاريخنا المعاصر من وجهة نظر الشعوب المناضلة ضد الامبريالية من أجل تحررها. ليست القضية إذن اختلافاً لفظياً بين لفظين يدلان على واقع تاريخي واحد. إنه، بالعكس، اختلاف أساسي بين موقعين موضوعيين من النظر متناقضين: موقع **تحرري** وموقع **امبريالي**. والتاريخ الواحد يختلف باختلاف النظر فيه من هذا الموقـع أو من نقيضه. وطبيعي جداً، بل ضروري أن ينعكس الاختلاف من هذا في اختلاف اللفظ بين décolonisation و libération. يؤكد ما نقول كتاب آخر لجاك بيرك بعنوان: استلاب العالم ـ وبالفرنسية Dépossession du monde، صدر له سنة ١٩٦٤، كأنه كُتب بتأثير مباشر من الثورة الجزائرية. لسنا الآن=

الخارج، تحيط به عزلة لا يقوى على اختراقها وافدٌ من خارجه.» ولكن هذه العزلة هي في الواقع أشكال من المقاومة السلبية أمام الاجتياح الغربي وليست موقفاً اسلامياً «متحجراً» أمام «اتساع الأفق» أو «الانفتاح» الذي يمثله كما

---

= بصدد تحليل هذا الكتاب، في منهجه ومنطق الفكر الذي يحكمه ـ وهو هو منطق ثنائية الذات والآخر ـ، فليست هذه الدراسة الاطار الصالح لذلك. لكننا نشير ـ وهذا قصدنا ـ إلى لفظ Dépossession، استلاب، الذي له دلالة اللفظ الآخر Décolonisation. فما هو تحرر بالنسبة للشعب المستعمَر، أو تحرير للعالم من السيطرة الامبريالية، هو استلاب له بالنسبة للامبريالية. وقد يكون هذا الاستلاب محفوفاً بالتباس يحبه بيرك كثيراً، ويعمل دوماً على استثارته في هدف إثارة الآخر. حينئذ، يطرح هذا السؤال: من يستلب مَن عالمه؟ وبحسب منطق تلك الثنائية التي تحكم فكر بيرك (وفكر أتباعه «الخصوصيين»)، يمكن تصوّر ما جرى من تاريخ قرنين هو تاريخ استعمار وتحرّر منه، على الوجه التالي: الآخر (الذي هو الغرب) يستلب الذات عالمها، فتعود الذات فتستلب الآخر العالم اياه الذي استلبها. كأننا إزاء حركة ديالكتيكية شبيهة بحركة هيجلية، وظيفتها أن تمهد لمصالحة ضرورية بين الذات والآخر، بها بين الاثنين يُختتم صراعٌ، وبها يبتدىء وئام، إذ تكتشف الذات فيها الآخر. ولعلها لا تكتشف فيها الآخر إلا باكتشافها علاقة من التماثل تربطها به، من حيث هي معه في طرف واحد من علاقة تناقض تناحري، طرفها الآخر هو، بالتحديد، الشيوعية. بالطبع، لا يقول بيرك الأشياء، بمثل هذه الصراحة التي يتضمنها منطقه. لكنه يطمح بوضوح إلى تلك المصالحة (أو التصالح)، ويدعو إليها. فالانسان العربي، بحسب بيرك، واقع بين حربين، (إلى مثل هذا الالتباس يشير عنوان كتاب آخر له: المغرب بين حربين): حرب ضد الآخر، وحرب ضد الذات، إنه، في تعبير آخر سلفي يحلو لبيرك استخدامه، والاكثار منه، واقع بين جهادين جهاد ضد الآخر، هو الأصغر، وجهاد ضد الذات، وهو الجهاد الأكبر. على طريق جهاد الذات هذا ضد الذات، يتم لقاء الذات بالآخر، ويتم تصالحها معه. فهي مسكونة، مأخوذة به، كمن مسّه جنّ. إنها بهذا المعنى السحري، إذن، مستلبة. ضد الآخر، ومن الآخر تتحرر، أي تنفلت، حين يخرج الآخر منها، فيغادرها؛ إذّاك، تستعيد الذات ذاتها، كمن تحرر من جنّ تلبّسه، وتعود الذات إلى الذات، بمعنيين: بمعنى العودة إلى الذات المنفية، وقد تحررت؛ وبمعنى عودة الذات المنفية هذه إياها، وقد تحررت حين تتصالح الذات مع الذات ـ وهذا هو الجهاد الأكبر ـ تتصالح مع الآخر، فيعمّ وئام بعد طول خصام، وينتقل الخصام إلى حقل آخر.

يرى الكثير من المستشرقين الأجانب « والمستغربين » المحليين، العالم الغربي. إن وسائل الدفاع للاجتماع الاسلامي كانت تتمثل بصورة أساسية في تنظيمات الحرف المدينية التي هي أكثر الأطراف الاجتماعية تضرراً وأكثر الأطراف تجانساً فكرياً وتنظيمياً بفعل تركيبها الديني ـ التصوفي المتماسك »[١٧٠]. وتتكرر هذه الفكرة في أكثر من نص؛ مثلاً، في أن « طوائف الحرف ومجمل الفئات الاجتماعية المرتبطة بها في أنحاء المدن الاسلامية (شكلت) قطاعات شعبية مقاومة للاختراق الغربي »[١٧١]، أو في أن « القطاعات الشعبية الإسلامية من حرفيين وفلاحين (كانت) تضطهد وتقاوم في نفس الوقت ولا تجد إلا في الإسلام إطاراً ثقافياً وإيديولوجيا لحماية أنماط حياتها ووجودها »[١٧٢]. إنها، بالتالي، قوى « ضُربت وقمعت ونفيت من التاريخ »[١٧٣]. فهي، لهذا، تمثل،

---

(١٧٠) **وجيه كوثراني**، وثائق المؤتمر العربي الأول ١٩١٣، دار الحداثة، بيروت ١٩٨٠، ص ٣٤. لقد اعتاد صاحب هذا النص الاكثار من وضع الكلمات بين مزدوجين في شتى كتاباته، كأني به اعتاد عدم الدقة في التعبير، أو قل ـ للتلطيف ـ اعتاد الارتباك في التفكير.

ونجد الفكرة نفسها في نص آخر، لمؤلف آخر، هو منير شفيق. لا أهمية لمعرفة من أخذ عن الآخر فكرته. ربما الاثنان أخذاها عن آخر لا نعرفه. أهمّ من صاحب النص، النص نفسه. إذن، يقول شفيق: « ولكن الهزائم العسكرية والمجازر لم تستطع فرض الاستسلام وإنما جعلت تلك المجتمعات (المجتمع الأصلي) تنكفيء على نفسها في محاولة لبناء صدفة قوية من حولها من أجل المحافظة على هويتها واستقلاليتها وأنماطها الحياتية والاجتماعية ثقافياً وإنتاجياً ومعيشياً. وهكذا استمسك المجتمع الأصلي أشد الاستمساك بقيمه ومعاييره ومفاهيمه، ولم يكن ذلك جموداً وتخلفاً. وإنما كان في جوهره رفضاً للاجتياح الحضاري الأوروبي بيد أن هذا لم يكن مقبولاً من تلك القوى المسيطرة فشنت الحرب الشاملة لتحطيم المجتمع الأصلي ». مجلة المستقبل العربي ـ عدد ٢١ ـ تشرين الثاني ١٩٨٠.

(١٧١) **وجيه كوثراني**: « وثائق المؤتمر العربي ». المصدر نفسه، ص ٧١.

(١٧٢) المصدر نفسه، ص ٧٢.

(١٧٣) المصدر نفسه، ص ٧٥.

إذن، أصالة الذات، لأنها، بنفيها، حافظت على أصالتها، متكررةً، لا تتغاير. وخروجها من التاريخ، أو طردها منه، هو الشرط لإمكان تكرارها. أما السؤال الذي قد يخطر للقارىء أن يطرحه على مثل هذا الفكر وأتباعه فهو التالي: أين منفى الذات؟ في أي فضاء تتكرر، من خارج التاريخ منفيّة؟ أوَليست في فضاء **الأسطورة** تتكرر؟ ذلك أنها، بنفيها من التاريخ، تأسطرت. في مدار الوهم راحت تتكرر. لذا، أمكن طرح سؤال آخر: ما هو شرط عودتها من نفيها إلى التاريخ؟ وهل هذه العودة ممكنة؟ وهل هي فيها، بالفعل، متماثلة بذاتها، كأنها جوهر؟ ولنا عودة إلى هذه المسألة، فلن نستبق البحث.

## تكرار الأفكار طلباً للتبرّؤ

عند العديد من الكتبة المتأسلمين، نجد الأفكار إياها. كلٌّ يأخذ عن الآخر حتى، في بعض الأحيان، ألفاظه وأمثلته. هكذا نقرأ، مثلاً، «أن التطور أو التغلغل الرأسمالي الغربي لم يستطع تدمير العلاقات السابقة كلية بل إنه فشل في إعادة توحيد البلدان العربية والإسلامية في إطار سلطات سياسية عصرية وحديثة»[١٧٤]. هذه هي الفكرة التي تتكرر في عشرات النصوص المتشابهة، برغم تعدد أصحابها: لقد عجزت الرأسمالية عن اختراق ما يسميه البعض «المجتمع الأصلي»[١٧٥] القائم في المجتمعات العربية الإسلامية ـ وفي غيرها

(١٧٤) **وليد نويهض**، مجلة الوحدة، العدد الثالث، أيار ١٩٨٠، ص ٣٨.

(١٧٥) مثلاً، **منير شفيق** في مجلة المستقبل العربي، العدد ٢١، تشرين الثاني ١٩٨٠، نقلاً عن أدبيات غربية بالية، من الخمسينات، تتأوّل «التخلف» كانقسام في المجتمع الواحد إلى مجتمعين: واحد «أصلي» أو تقليدي، أو سلفي، هو السابق على =

أيضاً، كسائر المجتمعات الافريقية الآسيوية، ومجتمعات أميركا اللاتينية، أي مجتمعات هذه البلدان المستعمرة سابقاً، التي أطلق عليها، للتمويه، في نهاية الأربعينات ومطلع الخمسينات من هذا القرن، اسم «العالم الثالث»، كأن هذا العالم ليس معنياً بالصراع الكوني بين الرأسمالية والاشتراكية، وكأنه في موقع الحياد من هذا الصراع ـ، وعجزت الرأسمالية، أيضاً، عن توحيد هذه المجتمعات. وسبب هذا العجز يعود إلى تلك «المقاومة السلبية»، أي إلى تلك «الممانعة»[176] التي أظهرتها تلك المجتمعات ضد الرأسمالية وتوسعها الامبريالي.

قد يكون من الأفضل، قبل أن نناقش هذه الفكرة، أن نضع بين يدي القارىء عدداً من النصوص التي تتضمنها، في أشكال شتى. فصاحب النص السابق، مثلاً، يتابع نصه، فيؤيد فكرته بالقول: «إن البلدان التي شهدت محاولات تنمية وتحديث على الطريقة الأوروبية هي أكثر البلدان، التي شهدت وتشهد الآن، حركات رفض سياسية تستمد زخمها وقوتها من رابطة الدين ومجموع الروابط التقليدية السابقة على التغلغل والسيطرة الرأسماليتين. كما أن هذه البلدان، التي قامت فيها محاولات تحديث قسرية رأسمالية بغية تطويعها وإخضاعها لدائرة النفوذ الامبريالي، قد تولّدت من داخلها حركات استقطاب سياسية تتكتل ضمن قوانينها الخاصة لرفض كل محاولات الالحاق والتبعية لمنطق التطور العصري الأوروبي»[177]. فكرة أخرى تظهر في هذا النص وتتكرر فيه ـ وفي غيره ـ كثيراً، هي فكرة أن لهذه المجتمعات قوانينها الخاصة

---

= الرأسمالية، وهو هو معيق التطور، وبالتالي، سبب «التخلف»، وآخر «محدث» أو حديث أو عصري، وهو الرأسمالي الذي يحمل في طيّاته التطور. وخير مثال على هذه الأدبيات نجده، ربما، في التقارير الدورية التي تصدر سنوياً عن منظمة الأمم المتحدة. راجع تقارير الشرق الأوسط والشرق الأدنى طوال الخمسينات، ولنا عودة إلى هذا المثال.

(١٧٦) أنظر، مثلاً، **سهيل القش**، «في البدء كانت الممانعة»، دار الحداثة، بيروت ١٩٨٠.

(١٧٧) **وليد نويهض**، المصدر المذكور سابقاً، ص ٣٩.

المختلفة اختلافاً كلياً عن قوانين المجتمعات الرأسمالية الغربية. وسنقف عند هذه الفكرة، لاحقاً، طويلاً.

ويتابع صاحب النص نصه، فينظر في مثالين هما: ايران وأفغانستان، ويرى «أن تطور الرأسمالية في البلدين عجز عن توحيدهما داخلياً، بل ساهم في تفكيكهما في إطار دولة عصرية مركزية حديثة التكوين (...) فسلطة الشاه المركزية بقيت سلطة فوقية «برّانية» تحاول جهدها الإمساك ببلد تسود فيه قوى اجتماعية **لم تخترقها الرأسمالية**، وسلطة كابول المركزية... اقتصرت سيطرتها على العاصمة وبعض الحواشي واستمرت البلاد **خارجة عن قوانين التطور الرأسمالي ومستعصية عليها**. وهكذا عندما انتصر الامام الخميني في معركة الشعب ضد الشاه، بانت إيران على حقيقتها وظهر للعالم أن الشاه كان قوة فوقية «برّانيّة» يستمد سلطته من التوازنات الدولية الخارجية، بينما كانت مختلف الفئات الشعبية **منكمشة إلى الداخل وتعيش كوحدات اجتماعية - دينية مع قوانينها الخاصة بها**. (...) وعلى موازاة ذلك (...) ما إن باشر طرقي في تطبيق أفكاره على أرض الواقع، حتى قامت ضده ثورة **انطلقت من تلك القوى المنعزلة والمنكفئة على ذاتها**»[١٧٨]. ويستخلص صاحب هذا النص من نصه مجموعة أفكار يطرحها في شكل أسئلة، بينما هي، في الحقيقة، إعادة تأكيد، في شكل آخر، للأفكار اياها التي يتضمنها نصه:

«أولاً: أليس هناك من **قوانين خاصة** تحكم هذه الجماعات أو المجموعات البشرية التي عجزت كل الأساليب والمستحضرات الأجنبية والغربية عن اختراقها إلا بحدود ضيقة ونسبية سهلت فيما بعد الاطاحة بالسلطات المركزية كافة؟

ثانياً: أليس هناك من ضرورة لفهم خصائص هذه الجماعات كمحاولة لاكتشاف القوانين التاريخية والواقعية، التي أعطت هذه القوى **مناعة** عجزت عن اختراقها كل البرامج والمشاريع «الاصلاحية»؟

---

(١٧٨) المصدر نفسه، ص ٤٠ - ٤١. التأكيد بالأسود منّا: م.ع.

ثالثاً: ألا تطرح مثل هذه المشكلات تحديات جدية على الفكر الغربي الحديث وبعض المفاهيم الماركسية الكلاسيكية، التي تعلمناها في الكتب وعلى ضوء تجارب غيرنا، فاكتشفنا بعد فترة أن قوانيننا مغايرة للقوانين الجامدة والجاهزة في عقولنا؟

رابعاً: هل من المعقول أن الأدوات المعرفية الخالصة، التي يستعملها البعض بطريقة جاهزة ويطبقها بصورة ميكانيكية على أي ظرف وفي أي مكان دون محاولة معرفة المفاهيم ـ القوانين السائدة في مجتمعاتنا، تصلح أن تكون مرشداً للعمل والنضال؟

وبكلمة أخرى هل هذه الأدوات المعرفية العامة صالحة لفهم مجتمعاتنا أو على الأقل كافية لاستيعاب مجموع المشكلات المتعلقة بتركيبتنا وتاريخنا وقوانيننا الخاصة؟ »[١٧٩].

كان بودّنا أن نتابع عرض هذا النص للقارىء، لفضيلة فيه هي الوضوح والمباشرة، وصراحة من يسعى إلى التكفير عن ماضٍ ارتكبه، فراح يوغل في إدانته، لعله يجد فيها طهراً من بعد رجس. كان بودنا أن نسترسل في إمتاع القارىء بفيض من هذا النص، لولا أن منطق ترتيب الأفكار في هذا البحث يقضي بأن تستوفي كل فكرة حقها من المعالجة قبل أن يتم الانتقال منها إلى أخرى. لذا نعود إلى النص الذي أثبتنا لنرى فيه تكراراً لفكرة أن الغرب الرأسمالي عجز عن اختراق مجتمعاتنا، بسبب من ممانعتها، ومناعة هي فيها التي تؤمنها لها قوانينها الخاصة. وسيكون لنا وقفة عند هذه القوانين في فصل لاحق. لكن ما يجب تذكّره، حينئذ، هو أن هذه القوانين التي تؤكد أصالة تلك المجتمعات واختلافها الكلي، أي **الجوهري**، عن المجتمعات «الحديثة»، أي الرأسمالية، هي التي أوقفت مدّ الرأسمالية وحالت دون تعميمها نموذجها على مجتمعات وجدت «في الإسلام سلاحها لكسر طوق النفوذ والسيطرة الخارجية.

(١٧٩) المصدر نفسه، ص ٤١.

فالنمو الرأسمالي الحديث في البلدان الإسلامية، جاء على قاعدة التجزئة والتقسيم وتفكيك الروابط المشتركة، ولذلك لم يفكر (كذا) في المساعدة أبداً على إعادة وحدة البلدان الإسلامية وتجديد لحمتها الداخلية في إطار التطور الرأسمالي. وهكذا استمرت الكتل الشعبية خارج دائرة النفوذ الغربي الحديث، واستطاعت المحافظة على نفسها في سلسلة من المقاومات السلبية، التي لم تستطع الرأسمالية قهرها وإعادة تشكيلها على أسس تجعلها متكيفة مع قوانين السيطرة الامبريالية». ثم يتابع صاحب النص فكرته فيقول: «وكانت كلما نمت الرأسمالية التحديثية وازدهرت وأرادت أن تبحث عن سوق لها اصطدمت في طريقها بعقبة كأداء تتمثل بتلك العلاقات التقليدية التي توحّد الكتل الشعبية وتسدّ منافذها على الرياح الغربية ومحاولات السيطرة والنفوذ»[١٨٠].

## شخصنة ما لا يتشخصن

قبل أي تعقيب، نسارع إلى إبداء الاعجاب بقدرة صاحب النص على شخصنة ما لا يتشخصن، وعلى أنسنة ما لا يتأنسن. فها هو «النمو الرأسمالي الحديث» يستحيل إنساناً فرداً، يفكر أحياناً، وربما يأكل، يشرب، يتناسل؛ لكن الأهم هو أنه «لم يفكر» في مساعدة الإسلام على استعادة وحدته. ولا ندري هل كان ذلك منه عن سهو أم عن قصد، فصاحب النص لم يتفسره ليحسم أمره في اتجاه دون آخر. ولعل للقارىء في ما نقول رأياً آخر: مثلاً، أن يكون إعجابنا ذاك وليد تعسّف في النقد، فلا نغفر لكاتب هفوة، حتى لو كانت في الشكل، أو في اللغة. لو كانت «الهفوة»، بالفعل، كما تبدو، في الظاهر، لغوية أو شكلية، لما استوقفتنا. لكن الأمر ليس كذلك. فلهذه «الهفوة» دلالة هامة إليها نشير. ودلالتها أن الفكر الذي يرى في العلاقة الامبريالية، التاريخية، الموضوعية، المعقدة، بين الرأسمالية والشعوب المستعمرة،

---

(١٨٠) وليد نويهض، مجلة الوحدة، العدد الرابع، تموز ١٩٨٠، ص ٧١ ـ ٧٢.

مجرد علاقة جوهرية، ذاتية، بسيطة، بين ذات وآخر، هو، بالضبط، الفكر الذي به يتشخصن التاريخ في رؤية ذاتية إرادية ـ إن لم نقل بوليسية ـ تستبدل سيرورة التوسع الرأسمالي الامبريالي بـ « شخص » الغرب [181] الذي هو، في وجه الذات، ذات هي **الآخر**. فهو، إذن، كذات، يفكر، يخطط، يأمر، والتاريخ به يأتمر، من حيث هو حقل لآثار وعيه.

كيف يمكن أن يكون للتاريخ قوانين موضوعية تحكمه، في هذا الفهم الإرادي الذاتي **المريض** للتاريخ؟ وسيصل هذا الفكر، محمولاً بمنطقه، إلى ضرورة إنكاره وجود قوانين كونية واحدة للتاريخ، تتميز في أشكال تختلف باختلاف الشروط التي فيها تتميز. أما طريق وصوله إلى إلغاء هذه القوانين، فهي طريق تأكيده وجود قوانين خاصة بالمجتمعات الاسلامية. لكلّ « خصوصية »، عنده، قوانينها. فقوانين الإسلام غير قوانين الغرب، وغير قوانين غيره. إذن، لكل « خصوصية » علمها. لكل أمة كذلك. ويبقى السؤال قائماً: أليس في تأكيد هذه « التعددية الحضارية » إلغاء لمفهوم العلم نفسه، ولمفهوم القانون أيضاً؟ وهذا الالغاء، مثل ذاك التأكيد، أثران من فكر غيبي يلغي التاريخ إذ يضع الذات كجوهر. لا علم، لا قانون، إلا بما شاء، أو ما قاله الله. الفقه سيّد العلوم، وواحدها. هو الأول، المرجع.

أما ما ورد في النص من تشكيك في قدرة الماركسية على فهم مجتمعاتنا، فسنناقشه لاحقاً. لذا، نتابع ما نحن فيه من تقديم عيّنات للقارىء، من نصوص تلوك الفكرة إياها: لقد عجز الغرب عن اختراق « الأصلي »، فعاد « الأصلي » يثأر من الغرب لنفيه. وفي هذا يقول أحدهم: « ... إن النسق الأوروبي الحديث (...) لم يتمكن من تحطيم الاجتماع العربي الإسلامي كمعطى تاريخي، وبالتالي فهو لم يتوصل إلى تمثل النسق العربي ـ الإسلامي ليدرجه في زمنه

---

(١٨١) أن يكون « الشخص » هذا رأسمالياً، أو أن يكون رأس المال نفسه، لا يغيّر شيئاً من الطابع الإرادي الذاتي لرؤية التاريخ هذه. ذلك أن رأس المال هذا، أو الرأسمالية نفسها، موضوع، في ذلك النص، كشخص.

الحضاري الجديد. وإن يكن قد تمكن من كسر وحدته وإخضاعها وإدخاله تلاوين جديدة على هذا النسق سمحت ببروز وتركز علائق ومعطيات أوروبية مشوهة في داخل النسق المحلي. إلا أن هذا الداخل الوافد بقي هامشياً بالنسبة للكتل المجتمعية العربية ـ الإسلامية، يخضعها ويستنزفها ولكنها مانعت وتمانع القبول به والدخول فيه لا في راهنيته ولا في مشروعه الايديولوجي المستقبلي وهو على كل حال ايديولوجيا مفارقة »[١٨٢]. لقد ظل « الأصلي » أميناً لأصالته، بفضل ممانعته « النسق الأوروبي الحديث » و « مشروعه الايديولوجي المستقبلي ». واضح أن هذا النص ليس بحاجة إلى مزيد من الشرح، لكن ما يستوقفنا فيه هو استخدامه عبارة تتكرر في كثير من النصوص المشابهة له: عبارة « مشروع ». ويحار القارىء في فهم هذه العبارة، وفي تحديد مصدرها ودلالة الإكثار من استخدامها. ربما أمكن ردّها إلى طغيان السياسي في حقل الفكر اليومي، في هذه الحرب الأهلية التي لا تنتهي. فالكلام فيه وفيها يجري على « مشروع » فاشي، « مشروع » كتائبي، « مشروع » سلطة، « مشروع » إسرائيلي، « مشروع » وطني، إلى غيرها من « المشاريع » التي تبدو كأنها أطراف صراع يجري بحسب منطق الوعي والإرادة، أي بدقة، بحسب منطق ذاتي، غائي، شفاف، لا يحتجب منه سوى ما يريد كل من الأطراف أن يحجبه عن الآخر. هكذا يبدو التاريخ كأنه حقل صراع لإرادات واعية متصارعة. ولكل إرادة مشروعها. أما الأحداث والواقعات، فتطبيقات مشاريع، بتضاربها تتضارب الأحداث والواقعات إياها، ويسير التاريخ بحسب منطق الأقوى والغالب، وللمهزوم تارخ هزيمته. مثل هذا الفهم الذاتي للتاريخ هو الذي تتضمنه عبارة « المشروع » تلك، أو قل بالأحرى، إن هذه العبارة هي في اتساق تام مع هذا الفهم. فالتاريخ فعل إرادة. إنه، لهذا، حقل صراع الذات والآخر. إذن، فـ « المشروع » مفهوم يندرج، بشكل منطقي، في مشكلية الذات والآخر التي هي، أيضاً، مشكلية الفكر السارتري. هل يعلم أتباع « الخصوصية » أن مفهوم « المشروع » هذا هو مفهوم نظري أساسي من مفاهيم

---

(١٨٢) حسن الضيقة، مجلة الوحدة، العدد الأول، كانون الثاني ـ آذار ١٩٨٠، ص ٨٨.

الفكر «الغربي» السارتري؟ يشفع لهم أنهم لا يعلمون. لهذا نراهم تارة يستخدمون عبارة «المشروع»، وتارة عبارة «النموذج»، وعبارة «النسق» أيضاً. وهي عبارات، برغم اختلاف المعنى منها بين الواحدة والأخرى، وبرغم اختلاف الحقل المعرفي لكل منها، لها، عندهم، معنى واحد، كأن الفكر الذي به يفكرون لا يفكر الاختلاف، ولا طاقة له على التمييز بين ما هو هو، وما ليس هو. وكيف يكون له ذلك، وقد اختزل الوجود في ثنائية الذات والآخر؟

ويتابع صاحب النص السابق نصه، فيجتهد في تفسير مقاومة «الأصلي» وممانعته، فيقول: «إن مقاومة الداخلي المستمر «للخارجي المسيطر» و «الداخلي الوافد» تستمد قوتها من مسألتين:

«أولاً ـ إن النسق الأوروبي يحكمه منطق ثابت في تعامله مع الخارج، يقوم على الأمر التالي: إن شرط قيام هذا النسق واستمراره يكمن في تدمير الأنساق الحضارية الأخرى وتعطيل دورة نموها الداخلية أو إعاقتها. وقد عبر هذا السياق عن نفسه بشكلين في تاريخ النسق الأوروبي:

أ ـ التدمير الكلي والابادة لحضارات مزدهرة وتمتلك دورة متكاملة (مثال: حضارات الهنود الحمر في أميركا، وحضارات أفريقيا) (...).

ب ـ تعطيل وإعاقة دورات حضارية أخرى (الاجتماع الإسلامي ـ الهند...) والسيطرة عليها واستنزافها وتوظيفها بما يلبي حاجات تكون واستمرارية النسق الأوروبي. وهذا يعني أن النسق الرأسمالي الحديث يفرض بحكم طبيعته منع تمدد نموذجه بالتماثل على التشكيلات الاجتماعية الأخرى.

ثانياً ـ مقاومة النسق المحلي للنسق الأوروبي الوافد عبر كافة الأدوات المتوفرة...» (١٨٣).

---

(١٨٣) المصدر نفسه، ص ٨٨. ونشير هنا إلى حدث لا يخلو من الطرافة، هو أن أتباع =

غريب أمر هذا الفكر، كأن ميزته الأولى أن يفتقد الحد الأدنى من الدقة والصرامة. يردّ صاحب النص مقاومة المجتمعات العربية الاسلامية إلى سببين: الأول هو منطق ثابت يحكم النسق الأوروبي في علاقته بالخارج، هو منطق تدمير الأنساق الأخرى المختلفة عنه. والثاني هو «مقاومة النسق المحلي للنسق الأوروبي الوافد». ببساطة نقول: لا نفهم، من الناحية الشكلية البحت، كيف يمكن لهذه المقاومة أن تستمد قوتها من فعل ذاك التدمير الذي هو، بالضبط، تدمير لها. إلا إذا كان المقصود من هذا القول المرتبك أن مقاومة التدمير هي التي حالت دون أن يتمكّن الغرب (أو النسق الأوروبي) من تلك المجتمعات، «فيدرجها في زمنه الحضاري». لكن، حينئذ، من موقع نظر صاحب النص نفسه، لا يصح القول، كما ورد في النص، «إن مقاومة الداخلي... تستمد قوتها من مسألتين»، فثمة مسألة واحدة، لا مسألتان، هي مقاومة فعل التدمير ومنطقه. خلل في التعبير ينّم، إذن، عن خلل في التفكير. ويتفاقم الخلل هذا بتفاقم الخلل ذاك، لو أعدنا قراءة النص في هدف المتعة. ماذا يقول النص، في لغته؟ يقول، بالحرف الواحد: «إن مقاومة الداخلي (...) تستمد قوتها من (...) مقاومة النسق المحلي للنسق الأوروبي...». أما «الداخلي» فهو، في لغة النص، «النسق المحلي» نفسه. كأنّي بصاحب النص يقول: «إن مقاومة النسق المحلي تستمد قوتها من مقاومة النسق المحلي»!! أليس في هذا القول متعة

= هذا الفكر الغيبيّ المتأسلم لا يتصفون بوحدة الفكر وحسب، ـ يساعدهم في ذلك نظرة مشتركة للتاريخ، تبسيطية متسطحة ـ، بل بوحدة الألفاظ، كما رأينا، وبوحدة الأمثال أيضاً. فهذا مثال «حضارات الهنود الحمر في أميركا، وحضارات افريقيا والإسلام» يتكرر، واحداً لا يتغاير، في نص آخر، لواحد آخر، لا نعرف من أخذه عن مَنْ مِنَ الاثنين، ولا أهمية، أصلاً، لمثل هذه المعرفة. أنظر: **سهيل القش**، في البدء كانت الممانعة، ص ١١٧ ـ ١١٨. أنظر أيضاً: **محمد حسين دكروب**، موازنة لبنان، ص ٢٥، وكذلك **منير شفيق**، الاسلام في معركة الحضارة، دار الكلمة للنشر، ص ١٧٧ و ١٨٨.

تفوق التي في القول المأثور: « وفسّر الماء بعد الجهد بالماء »؟

وتتأكد تلك الميزة التي يتمتع بها مثل هذا الفكر بتنقله، دون تمييز، بين كلمات ومفاهيم مختلفة يضعها، بتعسّف، في علاقة ترادف. فما يسميه « النسق الأوروبي الحديث » هو عنده أيضاً « النسق الغربي الحديث »[184]، وهو هو « النسق الرأسمالي الحديث ». قد يصح، من الناحية الشكلية، استبدال الأولى من هذه العبارات الثلاث، بالثانية، أو الثانية بالأولى، فللاثنتين معنى واحد يندرج، بشكل متسق، في سياق فكر واحد هو هذا الفكر المحكوم بثنائية الذات والآخر، الشرق والغرب. فالكلام، مثلاً، على « نسق غربي » يقابله كلام على « نسق شرقي ». وفي الحالتين، يتجوهر « النسق »، فلا يتحدد إلا بما هو الشرق شرق، وبما هو الغرب غرب، بالمطلق. لا يتحدد، في تعبير آخر، تاريخياً. لا يتحدد اقتصادياً، بمعنى أنه ليس مفهوماً اقتصادياً. يتحدد جوهرياً، من خارج التاريخ، بل من خارج كل زمان ومكان، في تكراره الواحد، برغم اختلاف الشروط. ذلك أن الجوهر واحد دائم في شتى مظاهره، وفي مختلف حقول تمظهره، سواء في الاقتصاد أو السياسة أو التربية أو غير ذلك. قد يصح ما ذكرنا، إذن. لكن، ما لا يصح، قطعاً، هو استبدال عبارة « النسق الرأسمالي » بإحدى العبارتين الاوليتين، أو وضعها في علاقة ترادف معهما. ذلك أن الكلام على نسق « رأسمالي » لا يمكن أن يقابله، كما في الحالة الأولى، كلام على نسق « شرقي ». يقابله، مثلاً، كلام على نسق إقطاعي أو استبدادي أو غيرهما من أنساق ما قبل الرأسمالية التي نجدها منتشرة في مجتمعات غير أوروبية، كالمجتمعات الآسيوية الأفريقية مثلاً، أو مجتمعاتنا العربية الإسلامية. فتحديد النسق بأنه رأسمالي هو تحديد اقتصادي، صالح له في الشرق كما في الغرب. في أوروبا كما في بلاد الإسلام. و « النسق الرأسمالي » هو، ببساطة، نمط تاريخي محدد من الانتاج، قد يسود في مجتمع، ولا يسود في آخر، بحسب شروط هذا المجتمع أو ذاك. وقد تتضافر عوامل عديدة في

---

(١٨٤) حسن الضيقة، تجربة الكتابة التاريخية الماركسية، معهد الإنماء العربي، بيروت ١٩٨١، مثلاً، ص ٨٣.

تكوّنه التاريخي في بلد ما، بينما هي تختلف عنها في بلد آخر. وقد يتعايش في تكوين اجتماعي[١٨٥] معين مع أنماط من الإنتاج لا يتعايش معها، بل ربما مع غيرها، في تكوين اجتماعي آخر؛ وفي شروط وأشكال من التعايش مختلفة. كل هذه، وغيرها أيضاً مما لم نذكر، مسائل يمكن طرحها ومعالجتها في إطار مادي تاريخي يختلف كلياً عن الإطار الذي يجري فيه الكلام على ذلك «النسق الرأسمالي الحديث». ليس لهذا المفهوم، عند صاحب النص، تحديد اقتصادي، وليس له معنى نمط معين من الإنتاج، بل إن مفهوم نمط الإنتاج بذاته، سواء أكان رأسمالياً أم غير رأسمالي، لا يعني، بالنسبة لذلك الفكر الغيبي، شيئاً. فالأمور جميعاً (الكائنات، الأحداث، الظاهرات...) تندرج عنده في واحدة من خانتين لا ثالث لهما: إما الذات، وإما الآخر. إما الداخل أو الخارج، الشرق أو الغرب، دار الإسلام أو دار الحرب. جوهران دائمان يتكرران، كل في ذاته ولذاته، منذ أن كانا. وكانا منذ أن كان الإسلام، فكان ما ليس هو، الآخر.

## في غياب الاقتصادي:

## تغييبٌ للرأسمالية كنمطٍ من الإنتاج

لا نغالي، فهذا عين ما يقول صاحب ذاك النص وأمثاله. ليس هفوة شكلية، إذن، أن يضع هذا الفكر الغيبي تلك العبارات الثلاث في علاقة

---

(١٨٥) أفضّل عبارة «التكوين الاجتماعي» على عبارة «التشكيلة الاجتماعية»، كترجمة للعبارة الفرنسية Formation sociale، لأنها أقرب إلى حقيقة هذا المفهوم الماركسي، من حيث هي تؤكد على عامل الكينونة والتكوّن، بينما تنمّ عبارة «التشكيلة» عن سوء فهم لمفهوم الشكل Forme، عند ماركس. فالشكل، عند ماركس، له معنى البنية في وجودها المادي الفعلي.

ترادف بينها، يرفضها كل فكر سويّ. أو قل إن لهذه الهفوة منطقها الذي هو هو منطق ذلك الفكر، به تتجوهر الأشياء، فيستحيل نمط الإنتاج الرأسمالي، ذو الطابع التاريخي المحدد، «نسقاً رأسمالياً حديثاً»، هو هو «النسق الأوروبي الحديث» الذي هو بعينه «النسق الغربي الحديث»: جوهر هو جوهر الغرب الذي هو هو الآخر، يتكرر في تكرار جوهره، منذ أن كان، أي حتى قبل تكوّن الرأسمالية نفسها. فعلاقته بغيره، مثلاً بالمجتمعات الإسلامية في القرون الوسطى، هي هي علاقته به في الوقت الراهن، لا فرق فيما بينها قبل تكوّن الرأسمالية، وبينها بعد تكوّن الرأسمالية. فالرأسمالية، أو ما قبلها، ليست سوى شكل فيه يتمظهر الجوهر. والجوهر واحد يتكرر في مظاهر متعددة، منها الاقطاعي، مثلاً، ومنها الرأسمالي، ومنها غير ذلك. لكن الجوهر ـ وهو هنا الغرب، أو أوروبا ـ هو، دوماً، الأول. أما المظهر منه، فثان. لذا، صح القول، بحسب منطق هذا الفكر، إن «النسق الغربي الحديث» هو «النسق الرأسمالي»، لكنه، أيضاً، في آن، «النسق ما قبل الرأسمالي» أو «الاقطاعي». فهو هو في الحالتين، برغم اختلاف الحالتين. ذلك أن الجوهر منهما واحد. هذا يعني أن الرأسمالية ليست مفهوماً اقتصادياً. ليست نمطاً من الإنتاج، ولا يمكن أن يكون لها هذا المعنى. فالاقتصادي غائب في هذا الفكر. ولئن كان حاضراً، فليس له، بالطبع، دور العامل المحدد للبناء الاجتماعي. «فالاسلام ـ كما يقول أحد المتأسلمين، تأكيداً لما نقول ـ جعل من البناء العقيدي ـ الفكري شرط التماسك في البنية المادية والعلاقات الاجتماعية نفسها. فالمجتمع العربي ـ الإسلامي حين يفقد مرتكزه العقيدي المركزي (الإسلام) ينحلّ ويتفسّخ ولا تقوى مرتكزاته الأخرى، بما في ذلك الاقتصادية، على البقاء»[١٨٦]. إن تغييب الاقتصادي الذي يتضمنه تجوهر «النسق» كنسق غربي، هو الذي يسمح بوضع النسق الرأسمالي في علاقة تماثل بالنسق ما قبل الرأسمالي. وتغييب الاقتصادي هذا هو الذي يفسّر تجنّب هذا الفكر استخدام

(١٨٦) منير شفيق، «مجتمعان تحت سقف واحد»، مجلة المستقبل العربي، المصدر المذكور أعلاه، ص ١٠١.

مفهوم **نمط الإنتاج**، كأن الإنتاج من عمل الشيطان، يجب اجتنابه، لا سيما أن له، بالضرورة، طابعاً مادياً يأنف منه ذلك الفكر الغيبي. حتى إن القارىء يكاد لا يجد أثراً لكلمة «الإنتاج» في ذلك النص، وفي غيره أيضاً، مما كتبه صاحب النص وأشرنا في الهامش إليه. وفي هذا يقول صاحبنا قولاً، في نص آخر له، يؤكد ما نذهب إليه من أن للنسق الرأسمالي عنده معنى النسق الغربي الذي له جوهر ثابت، وبالتالي، سابق حتى على الرأسمالية، منه تستمد الرأسمالية خصائصها، لا سيما في علاقتها بالخارج. يقول، في سياق ما يظن أنه نقد لماركس، إن هذا يؤكد «بأن النمط الرأسمالي ولد حيث كانت الشروط مؤاتية في القرون الوسطى. ولكن، هل شروط القرون الوسطى معزولة عن الاتجاه التاريخي الثابت للنسق الأوروبي الحديث نحو تدمير خارجه ونفيه كأحد شروط هذا النسق التكوينية (لا نقول الشروط كلها)؟

لقد تناسى ماركس أبجديات التاريخ الذي عاشته أوروبا في القرون الوسطى في علاقتها بالدولة الإسلامية»[١٨٧].

---

(١٨٧) **حسن الضيقة**، المصدر المذكور أعلاه، ص ٨٧.

وفي نص آخر للكاتب نفسه، نجد الفكرة إياها. يقول **الضيقة**: «إن تاريخ عناصر جديدة داخل النظام الاقطاعي، هو تاريخ خروج الاقطاع من دائرته المغلقة والمهمشة والانطلاق إلى الخارج ضمن قانون تدمير هذا الخارج وإخضاعه للداخل الأوروبي. هذه الوجهة تمّ تدشينها مع الحروب الصليبية ضد الدولة الاسلامية على الجبهة الشرقية وجبهة المتوسط عموماً، والجبهة الغربية (الأندلس والمغرب الاسلامي)، ثم الانقضاض على القسطنطينية وتدميرها.

وتبين مراجعة تفصيلية لتاريخ أوروبا القرون الوسطى منذ القرن العاشر إلى القرن الرابع عشر (عصر بداية تفتت الاقطاع الأوروبي)، أن العنصر الجديد الأساسي الطارىء على هذا النظام، هو إيجاد حقل خارجي واستعباده... هذه السيطرة الخارجية، هي النقطة المركزية في فهم آلية تشكل الرأسمالية منذ بدايتها». **حسن الضيقة**، مرتكزات منهجية ونظرية لتشخيص نظام التبعية في الوطن العربي، مجلة الفكر العربي، العدد الأول، سنة ١٩٨٠.

هل انتبه القارىء إلى اختفاء كلمة « الإنتاج » من عبارة « النمط الرأسمالي » الواردة في النص أعلاه؟ ثم ماذا يقول هذا النص بوضوح؟ لو اكتفى بالقول: « إن الاتجاه التاريخي الثابت للنسق الأوروبي الحديث هو تدمير خارجه ونفيه »، لكان ما يقول، بالفعل، واضحاً، ولربما انحصر الكلام، حينئذ، في العصر الحديث، أو في الزمن الراهن، ولربما كان، أيضاً، لعبارة « النسق الأوروبي الحديث » معنى « النسق » الرأسمالي، دون أي تلميح، أو انزلاق **عنصري**. لكن الأمر غير ذلك. فالأهم ليس ما ذكرنا، بل شيء آخر هو أن اتجاه ذلك النسق نحو تدمير خارجه ليس راجعاً إلى كونه « نسقاً رأسمالياً »، أي، بمعنى آخر، إلى طبيعة نمط الإنتاج الرأسمالي، بقدر ما هو راجع الى كونه « نسقاً أوروبياً »، أي « غربياً ». ودليل ذلك أن هذا الاتجاه نفسه يجده صاحب النص في « شروط القرون الوسطى »، أي في « النظام الاقتصادي الأوروبي » الذي خصّه صاحبنا في كتيّبه المذكور بفصل كامل (من أربع صفحات ونصف!)، وفي الحروب الصليبية التي انبثقت عن ذلك النظام.

---

= بحثنا بدقة، في هذا المقال، وفي غيره من كتابات صاحبنا هذا، بين الأسطر والكلمات والحروف كلها، عن تلك « المراجعة التفصيلية لتاريخ أوروبا القرون الوسطى... » التي يحدثنا عنها، فلم نجد شيئاً مما ذكر. فحق لنا أن نتساءل: إلى ماذا يستند الكاتب في إطلاقه أحكامه القاطعة هذه؟ إلى لا شي، كما في هذا الحكم أيضاً: « ... إن تكوّن الظاهرة الرأسمالية كان مشروطاً منذ البداية بوجود حقل « خارجي » مستعبد أو مباد، حيث أعادت الرأسمالية بذلك نموذجها التاريخي في دولة روما التي بنت عظمتها على وجود مدى استعبادي لها... ». المصدر نفسه. لئن كانت الميزة الأساسية للرأسمالية، بحسب هذا الكاتب، هي « استعباد الخارج »، وكان هذا أيضاً ما يميّز النظام الاقطاعي الأوروبي، فإن السؤال، حينئذ، هو التالي: ما الذي يميز هذا النظام الاقطاعي من النظام الرأسمالي، ما دامت الميزة الأساسية للاثنين واحدة؟ والسؤال أيضاً هو التالي: ما الذي يميّز الرأسمالية من دولة روما، ما دامت دولة روما هي النموذج التاريخي للرأسمالية؟ لا شيء. ذلك أن جوهر النرب في أوروبا واحد لا يتغيّر، في كل الأزمنة التاريخية.

فالاتجاه هذا، بكل دقة، ليس اذن تاريخياً، بل جوهري. وهو، لهذا، ثابت بثبات جوهره، وجوهره، كما سبق القول، النسق الغربي[188]. أما صفة

(١٨٨) إذا كان الضيقة يعود بجوهر هذا «النسق الغربي» إلى النظام الاقطاعي والحروب الصليبية، فإن محمد حسين دكروب يزايد عليه، فيعود به إلى العصر الاغريقي ـ الروماني. ولولا شيء من حياء، لعاد به، ربما، إلى العصر الحجري. يقول، مثلاً، في كتابه المذكور أعلاه، «موارنة لبنان»،: «... وما أحوجنا اليوم إلى أن نرد السؤال إلى ماركس، إلى أرضية التاريخ الأوروبي، لمعرفة إلى أي مدى فعلاً كانت قوانين التناقضات الداخلية تتحكم بمسار التاريخ الأوروبي وتطوره، أم أن هناك مساراً آخر لحضارة الغرب تجد أساسها (كذا) في المعادلة الفلسفية القائمة على سيادة (العقل ـ القوة) والتي استباحت لنفسها منذ العصر الاغريقي ـ الروماني مروراً بعصر الحروب الصليبية، وإبادة الملايين من أبناء البشرية في أميركا وافريقيا (هذه الابادة التي لا نجد لها للمناسبة أي ذكر في الأعمال والمؤلفات التي تركها لنا ماركس!!) ووصولاً إلى عصر الامبريالية الراهن، حينما خرجت من مجالها الداخلي، تدمير المجال الخارجي واستعباده ونهبه وتجيير ثروانه لصالح هذا الارتقاء والتطور اللذين يكلمنا عنهما ماركس في ماديته التاريخية». ص ٢٥ ـ ٢٦. أما كلمة (كذا) الموضوعة بين هذين القوسين في النص فهي، بالطبع، ليست من صاحب النص، بل وضعناها فيه لنسجّل اعتراضنا على ركاكة في اللغة لا يقبلها حسّ سليم. ربما كان علينا أن نسجّل، بكلمة «كذا» اياها، اعتراضاً آخر على الملاحظة التي وضعها صاحب النص في نصه بين قوسين، وختمها بعلامتي تعجّب، كأنه، بالفعل، قرأ أعمال ماركس ومؤلفاته!!. لكننا، في اللحظة الأخيرة، امتنعنا عن ذلك حتى لا نثقل على صاحب النص نصه. ولو أردنا التسلية، لطلبنا من القارىء أن يختار من ذلك الكتاب أيّ صفحة يشاء، فسيجد فيها، بالتأكيد، عدداً من الأخطاء اللغوية لا يقع في بعض منها حتى مبتدىء في الكتابة، وربما، مبتدىء في القراءة. أما السؤال الذي يطرح، بجدّية بالغة، فهو التالي: كيف يستقيم فكر بمثل هذه اللغة الركيكة؟ لهذا نقول مع من قال من الفلاسفة، قديمهم وحديثهم، ومنهم اليونان، ومنهم المعتزلة، ومنهم حتى هيدغر: يبتدىء الفكر بدرس في اللغة، فمن فاته الدرس هذا، فاته الفكر والتفكير.

نعود إلى معنى النص، بعد أن مررنا، خطفاً، على شيء من شكله اللغوي، =

« الحديث » التي يلصقها صاحب النص بنسقه هـذا ، فلا لـزوم لها ، ولا معنـى . لكنها تدل على ما لحظناه في ذلك الفكر من ميزة هي افتقاده الدقة والصرامة ، إن لم نقل القدرة على التفكير السليم .

وبرغم ما نقول، لا يخلـو هـذا الفكـر مـن بعـض الاتسـاق. فبتغييـب الاقتصادي في تحديد « النسق الرأسمالي » ، وبتجوهر هذا « النسق » على الوجه الذي بيّنا ، والذي يستحيل فيه « نسقاً غربياً » صرفاً ، ينحصر نمط الإنتاج الرأسمالي في الغرب وحده . أما مجتمعات الشرق ، أو ، بعامة ، مجتمعات ما يسمى « العالم الثالث » ، فما كانت يوماً رأسمالية ( أي غربية ) ، ولا يمكن لها أن تكون كذلك . ثمة إجماع يكاد يكون تاماً عند أتباع هذا التيار من الفكر المتأسلم ، على نفي أن تكون هذه المجتمعات رأسمالية (١٨٩) . ليس النفي هذا بحد ذاته أمراً

---

= فنرى أن « حضارة الغرب » واحدة في جوهرها ، منذ أن كانت ، ابتداء من شفقها اليوناني حتى غسقها الامبريالي . وجوهرها هذا تدمير الخارج . لذا كان فعل التدمير هذا فعلاً غربياً قبل أن يكون رأسمالياً . وهو رأسمالي ، لأن « النسق الرأسمالي » غربي .

(١٨٩) أنظر ، مثلاً ، **سهيل القش ،** في البدء كانت الممانعة ، ص ١١٧ ـ ١١٨ ، حيـث يجري الكلام على « تشكيلاتنا اللارأسمالية » . أنظر ، كذلك ، **م .ح .دكـروب ،** المصدر السابق ، فالمجتمعات العربية قائمة ، في رأيه ، « على الطوائف والجماعات القرابية » . ويفصّل رأيه ، فيقول : « هكذا ، فإن الاشكال الاجتماعية الطائفية ، العشائرية المسيطرة في المشرق العربي ليست مجرد بقايا من الماضي تتفارق مع اشكال الانتظام السياسي ـ الاقتصادي القائمة حالياً في المجتمعات العربية ، ذلك أن هذه الاشكال القرابية هي نفسها علاقات سياسية اقتصادية داخل الكيانات الناتجة عن التجزئة الاستعمارية . إننا نقول بأن علاقات القرابة لا تزال تشكل حتى اليوم « العامل المسيطر والناظم » في مجتمعات هذه الكيانات ... » ص ٣١ ـ ٣٢ . ثمة تنويع آخر من الفكرة إياها ، نجده ، مثلاً ، عند **معن بشور ،** في جريدة السفير ، ٥ تشرين الثاني ١٩٧٨ ، حيث يقول : « ... وهكذا نجد في بلادنا برجوازيين وطبقة برجوازية دون أن نجد نمط الإنتاج الرأسمالي الذي يقف وراء ولادة هذه الطبقات » .

غريباً أو مستغرباً. فقد نجد حتى بين المتمركسين أنفسهم من يقول هذا القول، أو قولاً آخر يشبهه في نفيه، مثلاً، أن يكون نمط الإنتاج الرأسمالي هو المسيطر في مجتمعاتنا العربية، أو في فهمه الطائفية في لبنان فهماً هو الذي تتضمنه إيديولوجية البرجوازية اللبنانية المسيطرة، والقائل بأن لبنان يتكوّن من طوائف، وأن هذه الطوائف هي كيانات اجتماعية متمايزة مستقلة بذاتها، متماسكة بلحمتها الداخلية، تقوم بينها علاقات خارجية هي العلاقات الطائفية السائدة في المجتمع اللبناني من رأسه إلى قدميه. فعلاقات الإنتاج المادية نفسها لها، أيضاً، طابع طائفي. وقد تذاكى بعض من تمركس، فظن أنه اهتدى، فقال: إن الطائفية ظاهرة اجتماعية شاملة. كأنه وجد الحل بوصفه الطائفية بأنها شاملة. نقول، إذن، لا غرابة في ذلك الأمر. لكن ما يستوقف حقاً هو أن ذلك الفكر المتأسلم لا يكتفي بذلك النفي، بل يحكم ـ ضمنياً أو صراحة، ومن منطقه الداخلي، كما سنرى، أن يحكم بذلك، حتى لو لم يدرك من يحمل هذا الفكر منطقه، أو لم يستخلص من هذا المنطق ذاك الحكم ـ باستحالة أن تكون، وأن تصير تلك المجتمعات رأسمالية. والاستحالة هذه، عنده، استحالة مبدئية. إذ كيف يمكن للغرب أن يصير شرقاً، وكيف يمكن للشرق أن يصير غرباً؟ لا هذا يصير ذاك، ولا ذاك يصير هذا، بل كل في فلك يدور.

من مفهوم **الغرب**، موضوعاً كجوهر، يستخلص ذلك الفكر مبدأ هذه الاستحالة[190]، فيتحرر من ضرورة النظر في القاعدة المادية لمجتمعات «العالم الثالث»، أي في بنية علاقات الإنتاج القائمة فيها، في حكمه عليها بأنها

---

(١٩٠) ويستخلص منه أيضاً تماثل الرأسمالية والاشتراكية في وحدة الغرب، من حيث هو جوهر، فتشمل، حينئذ، تلك الاستحالة الحاضر والمستقبل أيضاً. هذا يعني، بوضوح، أن مجتمعاتنا العربية الاسلامية ليست رأسمالية، ولا يمكن لها أن تصير اشتراكية. ذلك أن صيرورتها التي هي هي حركة تكرار جوهرها الثابت الذي هو الإسلام، تصطدم بعائق استحالة أن يصير جوهرها هذا جوهر الغرب. والاستحالة هذه، بدورها، مبدئية: فمن المستحيل أن ينقلب جوهرٌ ما جوهراً آخر.

مجتمعات لا رأسمالية [١٩١]. ولماذا ينظر في الاقتصادي ما دام «البناء العقيدي - الفكري شرط التماسك في البنية المادية والعلاقات الاجتماعية نفسها»؟ [١٩٢] يكفيه، إذن، أن ينغلق على ذاته، فيستخلص منها ما على الواقع المادي أن يأتمر به من أمانة الذات للذات ضد الآخر، فالأمانة هذه - وهي الأصالة نفسها - هي التي تقضي بضرورة انتفاء الطابع الرأسمالي لتلك المجتمعات، حتى لو كان هذا الطابع يميزها. وهو، بالفعل، كذلك. لكن ذلك الفكر - وهو الفقهي بامتياز - يحتاط للأمر، ويجد لكل مفاجأة فتواها: فما نلحظه من إنتاج رأسمالي في تلك المجتمعات، لا هو منها، ولا هو لها، بل وافد إليها من خارج، غريب فيها - فهو الغربي -، مجاور لما هو منها الأصلي. حتى لو كانت هذه المجتمعات، إذن، رأسمالية، أو لو كان نمط الإنتاج الرأسمالي هو الطاغي، أو المسيطر فيها - وهذا ما ينفيه، بالطبع، ذلك الفكر - فهي، بحسب تلك الفتوى، ليست كذلك، فالرأسمالية فيها - كالاشتراكية، (مثلاً أفغانستان) - غريبة عليها، غربيّة، محدثة. إنها، بالعكس، «تقليدية»، كما ينعتها الغرب صاحب الحداثة، أي أصلية. وأصالتها أن تكون **إسلامية**. لذا، كان الإسلام، في هذا الصراع الطبقي المحتدم في حقل الفكر [١٩٣]، مدعواً إلى أن يكون له اقتصاده المختلف عن اقتصاد الغرب، بوجهيه الرأسمالي والاشتراكي. واختلاف الاقتصادين مستخلص، بدوره، من اختلاف الجوهرين: جوهر الإسلام، وجوهر الغرب. هذا ما سنراه لاحقاً، بشيء من التفصيل.

---

(١٩١) قلما يجد القارىء باحثاً اقتصادياً واحداً من أتباع هذا الفكر، أو بحثاً اقتصادياً واحداً مما هو منشور لهم على حبل الصفحات اليومية، أو في كتب. ولئن وجد، فطابع الفقه هو الغالب، كما رأينا، وكما سنرى.

(١٩٢) منير شفيق، نص مثبت في الهامش (١٠٢).

(١٩٣) والمدقة يجب القول إنه صراع محتدم بين فكر محافظ رجعي، له ألوان شتى، وفكر مادي ثوري هو الفكر الماركسي. ذلك أن محور الصراع الطبقي في زمن الانتقال من الرأسمالية إلى الاشتراكية، الذي هو هو زمننا الراهن، هو الصراع بين قوى الثورة والقوى المضادة للثورة. فالقول، مثلاً، بجوهر للغرب في وحدته تتماثل الرأسمالية والاشتراكية، قول لا يستهدف الرأسمالية، بقدر ما =

ما حدث، هو أن الغرب نجح في استتباع الشرق، بأن انحرف به عن مداره. وأخرجه عنه، فألحقه به، دون أن ينجح، بالطبع، في اختراق شرقية الشرق، أو إسلامية الإسلام ـ إن صح القول ـ، فظلت هذه منفية، مكبوتة، تنتظر تحرراً به تعود إلى دورتها. وفي هذا يقول أحدهم: «... إن السمات الأساسية للنسق الرأسمالي لا تُلحظ في البلدان التابعة، لأن هذه البلدان كانت تتمتع فيما سبق بدورة حياة اقتصادية ـ حضارية مستقلة، أي لها زمنها الاقتصادي والسياسي والثقافي الذي أمّن لها عبر التاريخ مساراً مستقلاً ومتوازناً. ولكن ما حصل بالنسبة لهذه المجتمعات بعد تمكّن النموذج الغربي الحديث من إرساء سيطرته، أنه جرى تحطيم دورتها الحضارية، وتمّ إدراجها في زمن التبعية، أي أنه جرى مصادرة تاريخية لشرعيتها. ولم تعرف غالبية هذه الأنساق عبر تاريخها وعبر بنائها الثقافي أيّ تاريخ عنصري يؤدي إلى نفي الخارج وجعله شرط نمو الداخل واستمراره: فالحضارة الصينية والهندية والإسلام وافريقيا والحضارات الهندية الأميركية، جميعها كانت إما قائمة على معادلة حضارية داخلية، أو أنها عندما تتوسع وتتمدد تنفتح لاستيعاب هذا الخارج بهذا الحد أو ذاك، ولكنها في كلتا الحالتين لا تحوّل هذا الخارج إلى مجال استعبادي (خارج القانون) يشكل شرط نموها واستمرارها»[١٩٤].

## القوْل وشكل القوْل

من أصول النقد النظر في النص المنقود بعين الجد، مهما كان فكر النص هزيلاً، وإلاّ فامتناع عن النقد. ويحلو لنا أن نبتدىء النقد بالشكل، فهو المدخل إلى الفكر، أو المضمون. بسيط هو ما يقوله النص، بل تبسيطي وعام

= يستهدف الاشتراكية. فالخطر الذي يتهدد القائم لا يأتيه من الماضي، بل من لآتي.

(١٩٤) حسن الضيقة، تجربة الكتابة التاريخية الماركسية، ص ٨٢ ـ ٨٣.

إلى أقصى الحدود. لكن شكل القول فيه أهم من القول وأبعد دلالة. بلغة إيمانية تقريرية يؤكد ما يقول: مثلاً، في قوله: «إن السمات الأساسية للنسق الرأسمالي لا تُلحظ في البلدان التابعة». فنسأل: وما هي هذه السمات؟ فلا نجد في النص جواباً. نفهم من هذا الغياب أن الفكر الذي يحكم النص ليس بحاجة إلى النظر في الاقتصادي، ولا إلى تحليل الواقع التاريخي الملموس، ما دام بإمكانه أن يستخلص من مفهوم الذات، كجوهر، حركة التاريخ في ضرورة ألاّ تتماثل الذات بالآخر. إذن، فالبلدان التابعة ليست رأسمالية. سياق النص نفسه يؤكد ما نقول، في تفسيره ما يؤكد. فتلك البلدان ليست الآن، في حاضرها الراهن، رأسمالية، لأنها لم تكن كذلك في **ماضيها**، بل كان لها زمنها الاقتصادي والسياسي والثقافي الخاص. ولئن تساءل قارىء: وهل هذا بتفسير؟ أجبنا: نعم، إنه كذلك في منظور ذلك الفكر الذي يتجوهر فيه التاريخ، بحيث يصح القول إن ماضي الجوهر هو حاضره، وهو أيضاً مستقبله، لا فرق فيه بين هذا وذاك أو ذلك، حتى لو بدا الأمر، في حاضره مثلاً، غير ذلك. وهذا، بالضبط، ما حصل. فلقد تم نفي الجوهر من تلك البلدان، بتحطيم دورتها الحضارية، وإدراجها في زمن التبعية، فبدا حاضرها مغايراً لجوهرها، لكنه في الحقيقة ليس من زمانها. إنه «صفحة من التاريخ الغربي»، أو «لحظة من زمان أوروبي»[(١٩٥)]، سرعان ما تزول، فتستعيد الذات هويتها، لتؤكد، ثانيةً، في حاضرها، جوهرها إياه، كما كان. وهو هو الآتي.

لعل القارىء ملّ تكرار هذه المقولات. وله الحق في ذلك، فهي، فعلاً، مملّة. لكنها تحكم البناء اللغوي للنص، فبدونها لا يمكن أن نفهمه، وأن نفهم، مثلاً، كيف أن الكلام يجري في مطلع النص على زمن اقتصادي سياسي ثقافي

---

(١٩٥) **عباس بيضون**، السفير، عدد ٧٩/١/٩. أليس طريفاً أن يقع هذا الشاعر ضحية هذا التيار من الفكر المتأسلم؟ لعل من خصائص الفكر اليومي أن يتموّج بحسب الشائع من الفكر، كأنه يجد الحداثة في ركوبه كل موجة صاعدة. إنه فكر «مودرن»، حريص على اتباع «المودة» الرائجة.

خاص بتلك البلدان التابعة[١٩٦]، بينما يختفي الاقتصادي والسياسي بعد أسطر قليلة، فلا يبقى سوى ثقافي هو في النص الحضارة كلها. أكثر الظن أن سبب هذا الاختفاء، أو التغييب، هو ما سبق قوله من أن الحضارة ليست، بالنسبة إلى هذا الفكر، سوى جوهر غيبي لا ندري، أصلاً، ما هو[١٩٧]. والقول إن

---

(١٩٦) لا يخطر، بالطبع، على بال صاحب ذلك النص لحظة واحدة أن زمن الاقتصادي، في البنية الاجتماعية الواحدة، غير زمن السياسي الذي هو بدوره مختلف عن زمن الثقافي. فالأزمنة المختلفة هذه هي كلها، عنده، زمن واحد هو زمن الجوهر الذي هو واحد.

(١٩٧) لعل مفهوم الحضارة هذا، الغيبي والغيمي، مأخوذ عن توينبي، الكاتب لانجليزي الذي يرى فيه صاحب النص الذي ننقد أحد «المؤرخين الأوروبيين القلائل، الذين حاولوا تجاوز منطق الفكر الأوروبي، القائم على استبعاد وتغييب وجوّد الحضارات العالمية الأخرى، وذلك بغية تبرير وتمديد فكرة عالمية الحضارة الأوروبية وسيادتها وشموليتها». **حسن الضيقة**، مجلة الوحدة، العدد الثالث، أيار ١٩٨٠، ص٧٩. لكل كاتب ملء الحق في أن يأخذ عن من يشاء كامل فكره، أو بعضاً منه، وأن يشير إلى مصدر أفكاره أو لا يشير. ليس هذا ما نقف عنده. لكن ما يستوقف حقاً هو هذا التناقض الأساسي الذي كلما حاول أصحاب الخصوصية والأصالة الإفلات منه، وقعوا فيه. رأينا هذا سابقاً، وأكدنا عليه. ونرى الآن الشيء نفسه. لذا، لا يسعنا، في هذا المجال، سوى أن نذكّر صاحبنا بأن أرنولد توينبي هو من انكلترا، وأن انكلترا في أوروبا، وأن أوروبا من الغرب. فلماذا يأخذ عن من يجب اجتنابه؟ لماذا يستلهم، في ايمانه بالذات، الشيطان الأكبر؟

لكن صاحبنا احتاط للأمر. ربما نحن له ظالمون. يبرر موقفه ذاك بقوله إن من يأخذ عنه ـ أي توينبي ـ حاول تجاوز منطق الفكر الأوروبي. وما دام العالم قائماً بقائمتيه: الذات والآخر، الشرق والغرب، فكل تجاوز لمنطق فكر الآخر هو تجاوز له في اتجاه منطق الذات. إذن، حاول توينبي أن يتأسلم، بهذا المعنى الذي حددنا، أي بالضبط، كما يقول **الضيقة**، بمعنى أنه «نجح في تجاوز بعض الموانع، مقترباً بذلك من أصداء حركة الواقع التاريخي للمجتمعات البشرية المختلفة، ومتحرراً من اللغة الايديولوجية، التي غلّف بها المشروعان =

= الأوروبيان الحديثان (الرأسمالي والماركسي)، طريقة اشتغالها في تعيين طبيعة «الآخر»، مبررة بذلك تدمير هذا «الآخر» واعتبار عملية التدمير هذه ذات صفة ثورية عالمية ستنقل «الآخرين» من عالم «البربرية» إلى عالم «الحضارة»، ومن حالة «الاستبداد الشرقي» إلى حالة «الديمقراطية الثورية الأوروبية»، رغم ما يكتنف هذه العملية من نقائص ومشاكل». **حسن الضيقة**، المصدر نفسه، ص ٧٩.

لكن هذا التأويل الذي يبنيه الضيقة على مقال واحد لتوينبي، كما هو بيّن في هوامش مقاله الذي أعطاه عنواناً عاماً فضفاضاً هو: «موقف توينبي من الإسلام والغرب»، أقلّ ما يقال فيه إنه تأويل ملتبس، أو قل إنه واهم. ومصدر الوهم فيه أنه ليس مبنياً على معرفة بالمؤلف الأساسي لتوينبي في دراسة التاريخ، المتعدد الأجزاء، الذي يفوق عدد صفحاته ثلاثة آلاف صفحة، ما نظن أن صاحبنا قد قرأها. ولتأكيد ما نقول، هذا رأي آخر في توينبي، هو لمؤرخ فرنسي شهير قرأ، بالطبع، كامل أعمال توينبي إنه جورج لوفيڤر. يقول هذا المؤرخ، في سياق عرضه النقدي لمفهوم الحضارة عند توينبي: «... الحضارة هي من عمل الروح، وقد انفصلت عن الطبيعة لتدخل ملكوت الله؛ إنها هروب الروح خارج سجن العالم الحسّي. وكمصدر للحضارة وإنجازاتها، عبثاً نبحث عن الحاجات المختلفة والنشاطات المتنوعة للإنسان، وتداخلاتها، وعلاقاتها بالعالم؛ وعلينا، بالأخص، ألاّ نعير التقنية والاقتصاد أي اهتمام (...) ويتكلم توينبي على الحضارة الغربية دون أي إشارة إلى اكتشاف عوالم الجديدة. وبالطبع، دون إشارة إلى الرأسمالية، ولا إلى تولّد الفكر العلمي».

**Georges Lefebvre,** Réflexions sur l'histoire, ed. Maspero., Paris 1978, p. 77.

لعل هذا الفهم الروحاني الغيبي للحضارة، المنقطع عن كل علاقة بالعالم المادي، هو الذي استهوى الضيقة، فأخذه فرحاً. لكن هذا الفهم ليس، بالتأكيد، تجاوزاً لمنطق الفكر الأوروبي، بل إنه من صميم لمثالية في هذا الفكر.

ويتابع جورج لوفيڤر نقده فيقول: «من ابداعات الروح، الدين وحده هو لأساسي (...) ويظهر واضحاً أن تطور التاريخ، بحد ذاته، قد انتهى، فثمة دين هو **الحق**: إنه المسيحية. والمسألة كلها هي في معرفة هل سينضم العالم =

هذا الجوهر هو الإسلام لا يوضح شيئاً، ذلك أن كلمة «الإسلام» استحالت، في كتابات الكثيرين من أتباع هذا الفكر، كلمة سحرية هي مفتاح جميع الأسرار. ثم إن الجوهر هذا نفسه الذي هو جوهر الذات مستخلصٌ، بدوره، من مفهوم عام حتى الفراغ، هو مفهوم الغرب إياه ـ أو النموذج الغربي الحديث، أو النسق الأوروبي...ـ الذي لا نعرف عنه إلاّ أنه ينفي الخارج ويدمّره. أما جوهر الذات، فمن الضروري أن يكون مختلفاً عن جوهر الآخر. لذا، يتحدد جوهر الذات هذا الذي هو الإسلام ـ أو الشرق ـ بأنه، بعكس جوهر الآخر الذي هو الغرب، لا ينفي الخارج ولا يدمّره. ولن نجد في كتابات أولئك الراسخين في علمه تحديداً يميّزه، لذاته وبذاته، من غيره، سوى هذا الذي هو مستخلص من نفي جوهر الغرب. هذا ما سنبيّنه، في حينه، بالتفصيل. لكن ملاحظتنا حول ما سبق هي أن من الظلم أن ننعت مثل هذا الفكر بأنه إسلامي. فدرءاً لكل التباس، وحتى لا نلحق بالفكر الإسلامي ظلماً برفضه، ونرفضه، وحرصاً منا على دقيق الكلام، رأينا من الأفضل تمييز ذلك الفكر الذي ننقد بأنه **متأسلم، لا إسلامي**.

## فكرٌ يتماثل عنده الرأسمالي بالغربي

ونتابع قراءة النص الذي ننقد، فتدهشنا سرعة الانتقال فيه، وحرية هذا الانتقال من مفهوم إلى آخر، بلا أي تدقيق. فبينما الكلام يجري على «النسق

---

= إليها...». المصدر نفسه، ص ٧٦

هل هذا هو «تجاوز منطق الفكر الأوروبي»؟ أم أن كل عداء للفكر الماركسي، حتى لو أتى من فكر أوروبي، هو هو، بالنسبة إلى هذا الفكر المتأسلم، ذاك التجاوز نفسه؟ على كل حال، في الأمر، لا شك، سوء فهم. نقترح، لتبريره، قراءة توينبي! وليس مضراً، في هذا الهدف، أن يُقرأ مقال جورج لوفيڤر المذكور أعلاه. لكنه بالفرنسية!

الرأسمالي » ، إذ به ينتقل إلى « النموذج الغربي الحديث » ، بفاصل بين المفهومين هو ثلاثة أسطر فقط. لكن لهذا الانتقال منطقه الخفي، حتى لو كان صاحب النص جاهلاً به. إنه منطق فكر جوهري ـ أعني، غيبي ـ فيه يتماثل الرأسمالي، كما أشرنا، بالغربي في وحدة جوهر الاثنين، على قاعدة تغييب الاقتصادي، والسياسي أيضاً. فالانتقال ذاك من مفهوم إلى آخر يمهد، في سياق النص، للكلام على الحضاري، من حيث هو الثقافي (أو الروحي)، الذي هو هو الجوهري. كالانتقال نفسه من الكلام على « البلدان التابعة » إلى الكلام على « هذه المجتمعات » ، ومنه إلى الكلام على « الانساق ». لئن كان الانتقال من العبارة الأولى إلى العبارة الثانية مبرراً بشكل منطقي سليم، فهو ليس كذلك من « المجتمعات » إلى « الانساق » ، أيّ منطق هو هذا الذي به تستحيل « المجتمعات » « أنساقاً » ؟ [١٩٨] . إنه منطق فكر يفتقد الحد الأدنى من صرامة التفكير ودقة اللغة. لكن هذا العيب نفسه هو الذي به يقوم هذا الفكر. إنه فيه عيب بنيوي. وهو الذي يؤمّن له اتساقه. فمنطق الكلام على « المجتمعات » يفرض ضرورة النظر في بنائها الداخلي، من حيث هو بناء معقّد بترابط الاقتصادي فيه بالسياسي وبالثقافي ترابطاً لا يستطيع به الفكر إسقاط الاقتصادي، أو السياسي، إلاّ بإسقاط المجتمع نفسه، كأنه محكوم بضرورة أن يكون ماديّ النظر، قسراً، حتى لو لم يكن فكراً مادياً. أما استبدال « المجتمعات » بـ « الأنساق » ، فيحرر الفكر من عبء هذا النظر. ذلك أن « النسق » يختزل المجتمع وتاريخه في الثقافي وحده. والثقافي هو الحضارة.

سلسلة مِن الانزلاقات بها تستحيل المفاهيم ألفاظاً جوفاء، فتستبدل الألفاظ

---

(١٩٨) شبيه هذا التماثل الذي يقيمه ضيقة بين « المجتمعات » و « الانساق » ، بالتماثل الذي يقيمه توينبي بين « المجتمعات » و « الحضارات » . ولا عجب في الأمر، فـ « الانساق » ، عند الأول، « حضارات » ، ومصدر الكلام واحد. أنظر الهامش السابق. شبيه أيضاً اعتراضنا على الأول، باعتراض جورج لوفيڤر على الثاني. ولا عجب في الأمر، فمصدر الاعتراض واحد: إنه الفكر المادي. أنظر، جورج لوفيڤر، المصدر المذكور أعلاه، ص ٧٢.

بالألفاظ كأنها واحدة، ربما لأنها، في هذا الفكر، كلها هباء. هذه السلسلة هي التي تؤمن لهذا الفكر اتساقه الداخلي في عمومياته الفارغة(١٩٩). أما قضية تدمير «النسق الرأسمالي» لخارجه، ونفيه هذا الخارج واستبعاده إلخ...، فسنناقشها لاحقاً.

لم يتمكن الغرب، «بنسقه الرأسمالي»، من أن يخترق المجتمع الأصلي القائم في مجتمعاتنا العربية الإسلامية، برغم نجاحه في استتباعها والسيطرة عليها، وإلحاقه إياها بفلكه، فظلت، بـ«ممانعتها» هذه، محافظة على هويتها التي هي هي الإسلام. هذا ما يؤكده أتباع الفكر المتأسلم جميعاً، ولقد رأينا عيّنات من كتاباتهم. وطرحنا مشكلة طرحت عليهم: كيف التوفيق بين نفي أن تكون تلك المجتمعات رأسمالية، ووجود مظاهر مختلفة هي فيها مظاهر مجتمعات رأسمالية؟ لقد اعتاد الفكر اللاهوتي التوفيق، فهو ليس بعصيّ عليه. ورأينا أن الحل عنده كان على الوجه التالي: ما هو «رأسمالي» في تلك المجتمعات، ليس منها. إنه «المحدث» ـ وفي رواية أخرى «الحديث» ـ أي «الغربي». ويسميه البعض أيضاً «الخارج» أو «الخارجي». وفي رواية أخرى «البرّانيّ». فهو، إذن، ليس بإسلامي. أما «التقليدي» في تلك المجتمعات، فهو هو «الأصلي»، الذي هو الاسلامي، أي «الداخل»، أو «الداخلي». وفي رواية أخرى «الجوّانيّ». أسماء مختلفة لمسمّى واحد. هكذا يتجاور في المجتمع الواحد «مجتمعان تحت سقف واحد»(٢٠٠) لكل منهما زمنه الخاص، لا اختلاط. ولا

---

(١٩٩) للتسلية نقول، كما في هذه العبارة، مثلاً: «معادلة حضارية داخلية». وربّ قارىء يتساءل: ما عناصر هذه المعادلة؟ بالطبع، ليس في النص المذكور أي تحديد لها. لكن منطق القول يقضي بوجود عناصر متعددة هي التي تقوم بينها معادلة. ولا تقوم معادلة بطرف واحد، أو بعنصر واحد. فكيف يصح الكلام على تلك «المعادلة الحضارية»، والحضارة تنحصر كلها في عنصر واحد هو الثقافي؟ إلاّ إذا كانت «المعادلة» قائمة، بقدرة ذلك الفكر، بين الواحد والواحد في وحدة الواحد نفسه. أليس هذا مضمون مفهوم الذات كجوهر؟

(٢٠٠) إنه عنوان مقال منير شفيق في مجلة المستقبل العربي، عدد ٢١، تشرين الثاني ١٩٨٠.

تزاوج بينهما. وفي هذا يقول أحد أتباع، أو قل، للتفخيم، أحد أركان هذا التيار الفكري، في الفقرة الأولى من مقاله: « تحاول هذه المقالة اعتماد المعيار العقيدي ـ الفكري (الايديولوجي) ـ الحضاري، أساساً في فهم المجتمعات الإسلامية عموماً، والعربية خصوصاً. وهي لهذا تلحظ وجود مجتمعين في البلد الواحد ضمن حدود التجزئة: أحدهما هو المجتمع الأصلي التاريخي الذي حافظ على نمط المجتمع الاسلامي عموماً، فاستمسك بالتراث والتقاليد واكتنز التاريخ، فكان استمراراً للنمط الاجتماعي السابق على السيطرة الاستعمارية. أما ثانيهما فهو المجتمع المحدث الذي تشكل في ظل السيطرة الفرنجية الاستعمارية فأخذ بالحداثة الغربية، وغلب عليه نمطها في مسكنه، ومسلكه، ونهج حياته، ومدارسه، وتفكيره، ومفاهيمه. فكان امتداداً للنمط الخارجي ضمن شروط التبعية له »[٢٠١].

واحدٌ هو هذا الفكر، على اختلاف تلاوينه وتباين تعبيراته أو تركيباته اللغوية التي تسف أحياناً، حتى أقصى حدود الركاكة ـ كما رأينا ـ وتسلم، أحياناً، فتحفظ للفكر شيئاً من الكرامة، أو ماء الوجه. واحدٌ هو في بالغ حذره من كل ما هو واقع **مادي**. واحدٌ في استخفافه بالاقتصادي، وإعلائه الايديولوجي حتى القداسة. لا لأنه لاهوتي وحسب، بل لأنه، بالقدر نفسه، يعشق الخواء. لذا نراه يميل إلى العام، أو العمومي، ويجتنب الملموس، فتأتي الألفاظ رنانة، فخمة. كـ« العقيدي »، مثلاً، فيه يُختزل الحضاري ـ كما في نص أسبق ـ على قاعدة تغييب المادي، في ترابط الاقتصادي بالسياسي فيه، حتى لا يبقى سوى الديني وحده، فلا يجد التاريخ تفسيراً إلا بالغيب ورب الغيب، وهو الواحد الأحد الذي لا يتغيّر، مبدأ الذات، إذن، والجوهر. بالدين يقوم المجتمع، والدين روح الحضارة. أما التاريخ، فمحكوم بالغيب.

لا إلى تحليل فعلي، وصفي أو تفسيري، للمجتمعات العربية الإسلامية الراهنة، يردّنا هذا الفكر في انبنائه اللفظي هذا ـ حتى لا نقول المفهومي ـ، بل

---

(٢٠١) المصدر نفسه.

إلى ميتافيزيقيا يظن أنها خاصة بالإسلام. إلى ما قبل الفكر الخلدوني يردّنا، ويستخدم، عن قصد، ألفاظاً يظنها تراثية، من حيث هي تذكّر بألفاظ شاعت في القرون الوسطى، كلفظة «الفرنجة» مثلاً. تيمّناً بماضٍ يؤسطره، يستخدم مثل هذه الألفاظ التي لها، عنده، فعل سحري، إذ يكفي أن ينطق بها حتى يستحضر الماضي، ويردّ الحاضر إليه، كأن هذا ذاك، وذاك هذا، في وحدة من التماثل هي التي فيها يتكرر الجوهر.

## مبدأ الثنائية

## وحاضر يكرر الماضي

لكن الأمر لا يقتصر على هذا الوجه الشكلي أو اللفظي، بل يتعدّاه إلى ما هو أهم: فهذا الوجه يجد تبريره المنطقي في أن العلاقة **الراهنة** التي يقيمها هذا الفكر بين المجتمع «الأصلي» و «المجتمع المحدث»، هي هي العلاقة **الماضية** التي كانت قائمة، في رأيه، في القرون الوسطى. مثلاً، إبّان الحروب الصليبية، بين الإسلام والفرنجة[٢٠٢]. فالحاضر يكرّر الماضي في تكرار العلاقة إياها بين

---

(٢٠٢) تحت عنوان فرعي: «الفرنجة ودروس التاريخ»، من مقاله المذكور أعلاه، يقول شفيق: «كانت تجربة حروب الفرنجة، أو الحروب الصليبية، مريرة مع العرب والمسلمين. وذلك على الرغم مما حققته من نجاحات خلال غزواتها المتعددة ومكوثها في بلادنا خلال القرنين الثاني عشر والثالث عشر. فقد استطاعت تلك الحملات البربرية أن تعمل السيف في رقاب مئات الألوف واستطاعت أن تمزق، وتجزىء، وتشتت، وتفسد في الأرض. ولكن الشيء الذي لم تستطع أن تفعله هو تخريب النمط العقيدي ـ الفكري ـ الاجتماعي ـ الحضاري ذي الطابع الإسلامي للبلاد. الأمر الذي أبقى السلطة الفرنجية خارج المجتمع على الرغم من أن سيوفها وخناجرها وجيوشها تغلغلت في داخل ذلك =

المجتمع. لقد أثبتت تلك التجربة أن الاسلام حين يبقى في قلوب الناس وفي شرايين حياتهم يشكل حالة مقاومة مستمرة تجعل الاحتلال أمراً ملفوظاً ومؤقتاً، مهما بلغت سطوته، ووصلت درجة قوته ( ... ).

وهذا يفسر لماذا ركّز الغزاة الاستعماريون، وما زالوا، على تحطيم المجتمع الأصلي من جهة، واستحداث مجتمع آخر مكانه يفتقر إلى تلك المقومات التي بني المجتمع الأصلي على أساسها، أي مقومات الإسلام ونمط الحياة الانسانية والاقتصادية والاجتماعية الاسلامية (على الرغم من أن النمط الواقعي لم يكن متطابقاً مع النمط الإسلامي تمام التطابق ولكنه كان يحمل سمات أساسية من سماته) ». المصدر نفسه.

يذكّرنا هذا النص بنص سابق أثبتناه، **لحسن الضيقة**، وبنص آخر شبيه به **لمحمد حسين دكروب**، يجري فيهما الكلام على « النسق الغربي » الذي يعود به الأول إلى ما قبل الحروب الصليبية، بينما يعود به الثاني إلى ما قبل الأغريق. (راجع هامش ١٨٨). ونسينا أن نثبت نصاً ثالثاً **لنظير جاهل**، يؤكد فيه هذا ما يؤكده صاحباه، فيقيم تعارضاً « بين المنطق الإسلامي التوحيدي ومنطق النسق اليوناني - الأوروبي ». (انظر مجلة الوحدة، العدد الثالث، أيار ١٩٨٠). وها نحن، في هذا النص لرابعهم، نكتشف أن الفكرة إياها تتكرر: للغرب « نسق » هو جوهر، كان، ويبقى. فأمر العلاقة بين الغرب و « المجتمع الأصلي » القائم بالاسلام، أمر سابق على الرأسمالية. ذلك أن العلاقة هذه بين الطرفين لم تتغير منذ الحروب الصليبية حتى اليوم. وليس لها، بالطبع، أن تتغير، بل إنها تتكرر بمقتضى جوهر الغرب الذي حاول تحطيم « المجتمع الأصلي »، في حروب صليبية هي حروب الفرنجة ضد الإسلام، فلم ينجح، وراح يكرر في الغزو الاستعماري محاولته، فلم ينجح إلا في استحداث مجتمع آخر، زرعه إلى جانب « المجتمع الأصلي »، فكان « المحدث » و « العصري »، لكنه ظل غريباً في جسم يلفظه.

ما يستوقف في هذا النص هو، بالضبط، تمفصل فقرته الأولى على التالية، بعبارة « وهذا يفسر ... » التي بها تبتدىء الفقرة الثانية، والتي هي صلة الوصل بين الاثنتين. إنها تؤكد أن العلاقة الاستعمارية - وللدقة، يجب الكلام على العلاقة الامبريالية - لا تجد تفسيرها في آلية تطور الرأسمالية، كنمط معين، وجديد من الإنتاج، بل تجده في **الماضي**، أي في علاقة الفرنجة بالإسلام خلال =

الذات والآخر. هكذا تتحكم هذه الثنائية، على الدوام، بهذا الفكر، فمنها يستخلص جميع معارفه - إن صح الكلام، بالنسبة إليه، على معارف -، وبها يقرأ ما يقرأ. بل ربما يجب القول إنها الموشور الذي به يرى إلى ما يرى، فيقوم بينه وبين ما يرى إليه عائق هو هذا الموشور نفسه الذي يعكس له شكلاً من الواقع هو الذي فيه تتكرر ثنائية الذات والآخر، وفيه يحتجب، بالتالي، الواقع المادي الفعلي. والذات - كما سبق القول - كالآخر، جوهر. إذن، « فالمجتمع الأصلي » القائم في راهن المجتمعات العربية الإسلامية هو هو « المجتمع الأصلي » الذي كان فيها قائماً قبل الغزو الاستعماري. إنه **استمرار** لهذا الذي بالإسلام يقوم. والإسلام واحد في الجوهر - بمقتضى الفقه، طبعاً - حتى لو تعدد، أو تخالف. لذا، وجب أن يكون الحاضر استمراراً للماضي، بوجوب مبدأ تلك الثنائية في تكرارها، لا بضرورة التاريخ ومنطق حركته المادية. كالمجتمع « المحدث » القائم في راهن مجتمعاتنا، فهو **امتداد** للنمط الخارجي. إنه الآخر نفسه، قائماً في راهن هذه المجتمعات. وهو، أيضاً، فيها، كامتداد لهذا الخارج الذي هو جوهر مخالف لجوهر الذات، بمقتضى المنطق الداخلي لتلك الثنائية إياها، لا كنتيجة لتحليل مادي ملموس. هكذا نفهم ضرورة تغييب الاقتصادي - والمادي بوجه عام - في النظر في بنية مجتمعاتنا الراهنة، من موقع ذلك الفكر الميتافيزيقي، ونفهم، بالتالي، ضرورة اختزال البناء الاجتماعي

---

= الحروب الصليبية. لم يتغير شيء. صليبيون، أو استعماريون. لا فرق. إنهم فرنجة، وجوهر الغرب، أو الغرب كجوهر، هو، في الحالتين، مبدأ التفسير.

لكن تفسير التاريخ هذا تفسير غيبيّ لا علاقة له بالتاريخ. ولماذا يكون له علاقة بالتاريخ الفعلي، الواقعي، أي المادي، ما دام « العقيدي » - وهو هو الجوهر، من حيث هو الاسلام - هو الذي به يقوم المجتمع في تاريخه؟ قد يلحظ، أحياناً، هذا الفكر أن الواقع الفعلي شيء، و « العقيدي » شيء آخر، فيلحظ، مثلاً، أن « النمط الواقعي » غير « النمط الاسلامي »، أي أن الاسلام، في واقعه الفعلي، مختلف عنه في « العقيدي » الغيبيّ. لكن سرعان ما يمحو هذا الاختلاف، فيَرُدّ الواقعي إلى الغيبيّ الذي هو وحده، للفكر الفقهي (اللاهوتي)، موضوع النظر.

في « العقيدي » الحضاري، موضوعاً كجوهر. فبهذا الاختزال وذاك التغييب، تتمكن هذه الثنائية من أن تقوم بدورها المعرفي في استخلاص ما يبدو أنه معرفة بواقع فعلي ملموس هو واقع مجتمعاتنا الراهنة، بينما هو في الحقيقة تكرار أجوف للثنائية إياها. هكذا يحافظ ذلك الفكر على وحدته واتساقه: بمحافظته على خوائه.

لقد دفع صاحب ذلك النص بمنطق هذه الثنائية إلى حدوده القصوى، فانقلب الجد مهزلة، والواقع كاريكاتوراً. فالتاجر، في مجتمعاتنا، تاجران، والمثقف مثقفان، والمرأة امرأتان، وكل واحد هو، بحسب هذا المنطق، اثنان. « بهذا - يقول صاحب النص - تكون رؤية المجتمعين متطابقة مع الواقع الفعلي المعطى في بلادنا، كما تكون رؤية المجتمع الواحد فقط لا تنطبق على ذلك الواقع. ومن ثم تبتعد عن العلمية كل تلك الدراسات « العلمية » التي لا ترى هذين المجتمعين، ولا ترى الفئة الاجتماعية فئتين، والطبقة طبقتين والمثقف مثقفين، والمرأة امرأتين، والاقتصاد اقتصادين والأخلاق العامة أخلاقين، والمدينة مدينتين، والريف ريفين وهكذا. أو بعبارة أدق تبتعد عن العلمية الدراسات التي لا تعترف بالمجتمع الأصلي، ممثلاً لحضارة مستقلة قائمة بذاتها... »[٢٠٣].

لعل أهم ما في هذا النص، من وجهة نظر صاحبه، هو تأكيده، في جملته الأخيرة، ليس على وجود « مجتمع أصلي » وحسب، بل بوجه خاص، على أن هذا المجتمع قائم بذاته، في استقلاله عن كل ما ليس هو، حتى لو كان خاضعاً له. وما هذا التأكيد سوى تأكيد للذات في وجه الآخر الذي هو الغرب. أن يقوم هذا المجتمع بذاته، فيستقل بها عن المجتمع الآخر، أو قل عن مجتمع الآخر الذي يسميه صاحبنا، « المحدث »، فهذا ما هو موضع تساؤل، وهذا ما سنناقشه في حينه. فلنستكمل عرض هذا النص الذي ننقد، ولنرَ فيه خصائص كل من المجتمعين. عن « المجتمع الأصلي »، يقول صاحبنا:

---

(٢٠٣) المصدر نفسه.

« حافظ المجتمع الأصلي، بأغلبيته عموماً، على درجة عالية من الاستقلالية الحضارية عن الغرب، مما جعل الاحتفاظ بمقومات هذا المجتمع، خصوصاً ارتكازه إلى الإسلام والتراث، وتمسكه بأنماط حياتية غير تابعة، أساساً متيناً للنضال من أجل تحرير البلاد، ومما جعله أكثر أهمية في مرحلة بناء الاستقلال والوحدة والثروة والتنمية »[(٢٠٤)]. لا جديد في هذا القول. إنها الفكرة إياها التي رأينا في نصوص عديدة: لقد حافظت الذات على أصالتها فلم تتغاير، وكان هذا بفضل الإسلام، حارس الهوية والشخصية. إنه المرتكز الأول في مجابهة الآخر والتصدي له. بل إنه هو الذي يختزن قوى الثورة والتحرير. ربما كانت هذه الفكرة هي الجديدة التي يتضمنها النص. وسيكون لها شأن عند جميع أتباع هذا الفكر المتأسلم بلا استثناء. وسيكون لنا وقفة عندها.

أما « المجتمع المحدث »، فيشكل « تابعاً ثقافياً وحضارياً للغرب بكل أنماطه ومدارسه، وقد راح يقلده في أنماطه المعيشية، وفي مسلكه ومعاييره ومفاهيمه، أو في طراز نظرياته وأحزابه واتجاهاته الفكرية ـ والايديولوجية ـ والسياسية. وجاء نشوء المجتمع المحدث من خلال الفعل الخارجي ولم يأت نتاج تطور داخلي طبيعي. وهذا يعني أن سياق حركته يظل مطبوعاً ببصمات الولادة لا محالة. ولهذا شكلت النشأة عملية انسلاخ عن المجتمع الأصلي، وتعارضت معه. وعلى الرغم من ضعفه وهزال مقوماته وجزئيته بالنسبة إلى المجتمع الأصلي، فهو الذي فرض سيطرته وجعل يسعى لتحقيق الوحدة بينهما على أساس تفسيخ المجتمع الأصلي وإخضاعه لعملية التحديث. وهذا يعني أن التناقض بينه وبين مجتمع الداخل تناقض عميق في جوهره. وهو لهذا يحمل طبيعة قهرية استبدادية قمعية في مواجهة المجتمع الأصلي ويحمل استعداداً للتخلي عن الاستقلال كلما اشتد الصدام به »[(٢٠٥)].

لا ينفرد صاحب هذا النص بمضمون نصه، ولا ينفرد أحد من هؤلاء

---

(٢٠٤) المصدر نفسه.

(٢٠٥) المصدر نفسه.

المتأسلمين جميعاً، الدائمين منهم والموسميين، بفكرة واحدة دون الآخرين، بل إن الفكرة إياها نجدها عند الجميع، في ألفاظ هي إياها. ولا نقول هذا من باب القدح، بل من باب المدح، لأن فيه تسهيلاً لمهمة النقد، إذ يكفي أن تنقد واحداً منهم في نص، حتى يصح هذا النقد عليهم جميعاً، في نصوصهم المشتركة، فيتجنب الناقد، إذّاك، إثقال نصه بنصوصهم، ويجنّب القارىء، سبياً، عناء التكرار، فالضجر. أما الفكرة التي لا ينفرد بها صاحب النص المذكور أعلاه، فمستخلصة ـ كما سبق القول ـ من ثنائية الذات والآخر، في ثنائية القطاعين: التقليدي والحديث، سواء في حقل الاقتصاد أم السياسة أم الثقافة، أي في شتى حقول النشاط الاجتماعي. نجدها في نصوص الجميع، يكاد لا ينجو منها نص، أو أحد[٢٠٦]. بها يقوم فكرهم، وبها يتماسك. تتكرر في سائر المقولات التي يتميز بها هذا الفكر: مثلاً، في مقولة الأكثرية والأقلية، الداخل والخارج، الكتل الشعبية والنخب البرّانية، الخصوصية والعالمية، الأصالة والحداثة، الشرق والغرب، دار الإسلام ودار الحرب إلخ... فنقدنا لا يقتصر، إذن، على ذلك النص، بل يستهدف هذا الفكر الذي يحكمه، ويحكم فيضاً من نصوص مثيلة لم نثبتها، منعاً للتكرار. فلنقرأ النص في هذا الهدف عينه.

---

(٢٠٦) نجدها حتى في كتابات من قد لا يعدّ نفسه منتمياً إلى تيار هذا الفكر المتأسلم، برغم ما له عليه من سطوة، وما له عنده من حظوة، ربما كانت موسمية. نجدها، مثلاً، في هذا التمييز الذي يقيمه **الياس خوري** بين «المثقف التقليدي»، الذي هو عنده «مثقف جماعة»، أو «مثقف عضوي» ـ تيمّناً بغرامشي ـ و«المثقف الحديث» الذي يقول عنه إن «هويته كمثقف (...) تتأكد من إطار مرجعي خارجي لا علاقة له بالحركة الاجتماعية الداخلية...». السفير، ٧/١/١٩٧٩. إنها اللغة إياها التي يتكلمها المتأسلمون، من أمثال الجاهل والضيقة والسيد وغيرهم، أو المتعثمنون (نسبة إلى الدولة العثمانية وعشقاً لها)، من أمثال كوثراني. إنه الفكر إياه الذي به يفكرون. أما **عباس بيضون**، فثنائية التقليدي والحديث هي التي تحكم كامل فكره في مقاله: «برّانية النخب وموت السياسة». السفير، ٩/١/١٩٧٩.

## علاقة التبعية
## في الفكر الغيبي
## علاقة بين جوهرين!

بقراءة سريعة للنص، يبدو، لأول وهلة، أن الفكر المتأسلم هذا، كالفكر المادي الثوري، يقول بوجود علاقة من التبعية تربط مجتمعاتنا العربية الإسلامية بالغرب الامبريالي. فما الفارق، في هذا القول، بين الفكرين؟ ولماذا نقد الأول بالثاني ما دام القول هذا منهما واحداً؟ لكنه، في الحقيقة، ليس كذلك. لذا كان النقد ضرورياً لإقامة الحد المعرفي الفاصل بينهما، لا سيما أن سيرورة التحرر الوطني من الامبريالية ـ وهي هي سيرورة التغيير الثوري لمجتمعاتنا ـ يختلف تحديدها النظري، (ويختلف، بالتالي، تحقيقها العملي) باختلاف تحديد تلك العلاقة من التبعية. فكيف يفهم ذلك الفكر هذه العلاقة؟ وأين يموضعها، فيراها قائمة؟

أول ما يجب قوله، رداً على هذا السؤال، هو أن تحديد التبعية قائم على قاعدة تغييب الاقتصادي الذي، بتغييبه، يتماسك هذا الفكر الغيبي ويتسق. والاقتصادي المغيّب هذا هو، بالضبط، نمط الإنتاج الرأسمالي الذي تمّ استبداله **بالغرب**، فلم يعد للتبعية، بهذا، معنى العلاقة بين نمطين أو أكثر من الإنتاج، يسيطر منها واحد على الآخر، أو على الأخرى، في شروط تاريخية محددة، أو بين أشكال مختلفة من نمط الإنتاج الواحد الذي هو، في مثالنا، نمط الإنتاج الرأسمالي. لم يعد للتبعية، في تعبير آخر، أساس اقتصادي هو الذي تقوم به [٢٠٧]، بل صار لها معنى العلاقة بين حضارتين أو ثقافتين، كل منهما هو

---

(٢٠٧) لمزيد من التفصيل حول طبيعة علاقة التبعية، من حيث هي علاقة تبعية بنيوية بالامبريالية، بين شكل كولونيالي من الانتاج الرأسمالي، وشكل امبريالي منه هو المسيطر، راجع كتابنا «في نمط الانتاج الكولونيالي» وهو الجزء الثاني من «مقدمات نظرية»، دار الفارابي، الطبعة الثالثة، بيروت ١٩٨٠.

جوهر قائم بذاته، في ثباته السرمدي. وللدقة يجب القول إن من المستحيل أن تقوم علاقة تبعية بين جوهرين، فالجوهر، في تعريفه ذاته، هو القائم بذاته، لا بغيره. فإن قام بغيره، لم يعد جوهراً. كـ « المحدث » في المجتمع العربي الإسلامي، مثلاً. وربما كان الأصح القول إنه ينتمي إلى الجوهر الذي هو تابع له، لا إلى الجوهر المختلف عن هذا الذي هو تابع له. لذلك كانت العلاقة في المجتمع العربي الاسلامي الواحد بين التقليدي (أو الأصلي) والحديث (أو المحدث) هي هي العلاقة بين ذلك المجتمع نفسه والمجتمع الغربي، لأن الحديث ليس من الأول، أي أنه لا ينتمي إليه، وإن كان حاضراً فيه، بل من الثاني الذي هو تابع له، بمقتضى استقلال الجوهر واستحالة اختلاطه بغيره. فهو العنصر البسيط، الواحد، الصافي. (كأن هذا التحديد للجوهر أثر من مبدأ الواحد الذي يحكم الفكر الديني). التناقض بين الأصلي والمحدث في المجتمع الواحد ليس تناقضاً داخلياً، إنه تناقض خارجي لأنه جوهري، بمعنى أنه قائم بين جوهرين مستقلين. وليس له، بالتالي، طابع تاريخي. وهذا أمر طبيعي بالنسبة لفكر يتسّم كل تحليل له بطابع غيبي، كأن التاريخ لا وجود له عنده. ومع ذلك، فثمة اختلاف بين المحدث الذي هو مجاور للأصلي في المجتمع العربي الاسلامي، والغرب. فالغرب هذا هو الأصل، والمحدث ذاك صورة عنه، إمّا مشوّهة، وإمّا طبق الأصل. الغرب هو **النموذج**، بينما المحدث هو، في مجتمعاتنا، **تقليد** له. فالتبعية، إذن، هي، بالضبط، تقليد التابع لنموذجه. والتقليد، مهما كان ناجحاً، يبقى تقليداً، وليس له، أو قل ليس بإمكانه، بحسب تعريفه نفسه، أن يضاهي نموذجه [٢٠٨]. إنه **المزيّف** بامتياز. هكذا يجب تحديد التناقض الجوهري في مجتمعاتنا العربية الإسلامية بين الأصلي منها

---

(٢٠٨) التبعية « اقتداء ». هكذا يفهمها أيضاً **سهيل القش**، في كتابه المذكور آنفاً: « في البدء كانت الممانعة... »، إذ هو يرى أن « المغلوب » - كما يسميه، تيمّناً بابن خلدون، وحرصاً منه على أصالة المفاهيم العربية الإسلامية - يقتدي بـ « الغالب »، دون أن يتمكن « من تحقيق طموحه في التماثل والاندماج به »، ص ٥.

والمحدث بأنه، في تكراره التناقض بين الذات والآخر، تناقض بين جوهر هو الأصلي، وآخر هو تقليد لجوهر آخر هو الغرب. إنه إذن تناقض بين **الأصلي والمزيّف**. لذا، لا يمكن للوحدة الداخلية لتلك المجتمعات أن تتحقق - كما يستنتج صاحب ذلك النص - «ما لم يتم التخلص من الوقوف على أرض المجتمع المحدث، وترفض الانتقائية رفضاً حاسماً، ومن ثمّ تتثبّت الأقدام على قاعدة المجتمع الأصلي وتحت راياته»(٢٠٩). لا تداخل ممكناً بين الأصلي والمزيّف. لا وحدة بينهما. كل اختلاط محكوم بضرورة فشله. إذن، لا بد من إلغاء المزيّف حتى يستعيد المجتمع وحدته على قاعدة أصالته. أما التاريخ، فحركته في حاضره هي، بالضبط، عودته إلى ما كان عليه قبل التحديث الذي هو هو التزييف. ذلك أن كل دخيل مرفوض. والمحدث الذي هو، في تلك المجتمعات، وليد «النسق الرأسمالي»، مرفوض. «فالكتل الحضارية والقومية المختلفة حاولت وتحاول يومياً التخلص من سيطرة هذا النسق، من أجل استعادة دينامية تطورها الداخلية وتجديدها، عبر تحرير «داخلها» من مفاعيل النسق الرأسمالي المسيطر، وجعلها شأناً خارجياً؛ فهي في تصدّيها للسيطرة الاستعمارية ولآليات التبعية المختلفة تحاول استعادة حريتها المسلوبة عبر عملية التصدي هذه، ولكن هذه الاستعادة لها زمنها العقائدي والثقافي والسياسي والاقتصادي المتناقض مع زمن السيطرة الرأسمالية على المستويات كافة»(٢١٠).

قد يرى القارىء في إثبات هذا النص قبل استكمال نقد الآخر عيباً، أو ما يشبه العيب الشكلي، لا سيما أن في هذا النص كلاماً على «نسق رأسمالي مسيطر» يوحي، في الظاهر، بأن صاحبه يعير الاقتصادي اهتماماً لا يعيره إياه صاحب النص الآخر، فيقوم بين النصين اختلاف يمنع تأييد الأول منهما بالثاني. لكن الأمر، في الواقع، ليس كذلك، فلقد رأينا سابقاً أن «النسق الرأسمالي» ليس له، في هذا الفكر الغيبي، المعنى الذي لنمط الانتاج الرأسمالي،

---

(٢٠٩) منير شفيق، المصدر المذكور آنفاً.

(٢١٠) حسن الضيقة، تجربة الكتابة...، المصدر المذكور أعلاه، ص ٩١.

ولا علاقة له بالاقتصاد، أو بالانتاج المادي في شروط تاريخية محددة، بل إن له معنى يضعه فوق التاريخ وخارجه، هو معنى « النموذج الغربي » الذي، برغم نعته بـ « الحديث »، يمتد في الزمان من أيام الأغريق إلى يومنا الحاضر، مروراً بالحروب الصليبية التي تكشفت فيها علاقة الغرب بالاسلام على حقيقتها التدميرية، فكانت في حاضرها ما كانته في ماضيها، بلا تغيير، لأن الغرب، في جوهره، واحد، كالاسلام نفسه، لذا كان الاختلاف بين الاثنين اختلافاً جوهرياً ـ لا تاريخياً ـ ولا يجد في اختلاف نمط الانتاج بين الاثنين وبين زمانيهما، أساسه المادي. هذا الفكر الغيبي واحد في النصين، فنقد كل منهما هو، في آن، نقد للآخر، من حيث هو نقد للفكر الواحد الذي يحكمهما، ويحكم أيضاً نصوصاً شبيهة.

## فكرٌ غيبي يغيّب التاريخ
## ويقيم الصراع بين ثنائية الخير والشر

والفكر هذا يؤكد سيطرة « النموذج الغربي »، أو « النسق الرأسمالي »، على المجتمعات العربية الاسلامية، وسيطرة ما استحدثه فيها من قطاع أو مجتمع هو تقليد له، على « المجتمع الأصلي »، برغم « ضعفه وهزال مقوماته وجزئيته بالنسبة إلى المجتمع الأصلي » ـ كما ورد في النص الأسبق لكنه، ـ أعني ذلك الفكر ـ عاجز بالمطلق عن تفسير هذه السيطرة، لأنه، بالضبط، فكر غيبي. إذ كيف تكون السيطرة لـ « المحدث » من المجتمعين القائمين في المجتمع العربي الاسلامي، و « المحدث » هذا فيه هو الضعيف الهزيل، قياساً على « الأصلي » الذي هو، بالمقابل، الأقوى والأشد تماسكاً؟ بتغييبه الاقتصادي، بما هو نمط تاريخي محدد من الانتاج، وباستبداله إياه بمفهوم ضبابي هو الحضاري (٢١١)

---

( ٢١١ ) لعل هذا المفهوم يستمد أصالته العربية الاسلامية من قرابته الخفية لفكر توينبي الغربي، إن لم نقل من إنتمائه إليه!.

الذي ينحصر عنده في الثقافي، أو « العقيدي »، يفقد هذا الفكر كل قدرة على التفسير. أو قل للدقة، إنه، بافتقاده الأدوات النظرية الضرورية للتفسير العلمي، يستبدل التفسير المادي التاريخي بتفسير غيبي، فيردّ تلك السيطرة إلى طبيعة الغرب وجوهره الميتافيزيقي الثابت، بدلاً من أن يبحث عن أسبابها في الشروط التاريخية الخاصة بالآلية الداخلية لنمط الإنتاج الرأسمالي. والتفسير الغيبي ليس بتفسير ـ إلا في فكر ديني هو، في نهاية التحليل فكر سحري ـ وتفسير التاريخي بالجوهري ليس بتفسير، إلا في هذا الفكر الذي يستحيل به التاريخي عارضاً أو طارئاً. والعارض، بالطبع، إلى زوال. أما الجوهر، فوحده الباقي. لذا، كانت حركة التاريخ، بالضرورة، حركة تكرار للجوهر. فإذا اعترضها عارض، أو طرأ عليها طارىء عطّلها ،فعنوةً، كالذي طرأ على حركة المجتمعات العربية الاسلامية، فعطّل دورتها ـ وهو هو الغرب في سطوة نموذجه. إذّاك قد تتوقف تلك الحركة عن الدوران، أو قد تنكفىء إلى داخل، في نفي، للجوهر مؤقت. لكن، سرعان ما يستعيد الجوهر حرية حركته، فيؤكد، تكراراً، ذاته كأن شيئاً لم يكن. كأن حقبة بكاملها من تاريخ المجتمعات العربية الإسلامية، هي التي سيطر فيها الغرب عليها، ليست، في منظور هذا الفكر، سوى عارض عليه أن يزول، لكونه عارضاً، دون أن يترك في تلك المجتمعات أثراً. جملة اعتراضية هي تلك الحقبة في سياق هذا التاريخ ونصه، وهي ليست من نسيجه. ولا يغيب عن هذا الفكر أن يسند قوله هذا الذي فيه تغييب كلّي للتاريخ المادي، أي الفعلي، إلى مبدأ « نظري » يصوغه على الوجه التالي: « لكل ظاهرة اجتماعية قانون نمو ذاتي (خاص) يجعلها تتطور باتجاه معين، وحين تفرض عليها قوة ما، من خارجها، مساراً آخر فإن كل ما يطرأ عليها ليس من طبيعتها ولا يمكن اعتبار ذلك الطارىء جزءاً من حياة الظاهرة »[٢١٢].

---

(٢١٢) **علي العبد الله**، العرب والخصوصية الحضارية، مجلة الوحدة، العدد الرابع، تموز ١٩٨٠، ص ٨٠.

بحسب هذا المبدأ «النظري»، كل ما هو في المجتمعات العربية الاسلامية رأسمالي، أو يمتّ إلى الانتاج الرأسمالي فيها بصلة قريبة أو بعيدة، هو، حكماً، دخيل عليها. ولك أن تسمي الدخيل هذا ما شئت: المحدث، العصري، التكنولوجي الخ... إنه، بكلمة، **الغربي**. بتغييبه التاريخ والاقتصاد، جرّد هذا الفكر الغيبي الرأسمالية من شروطها التاريخية المادية، فتجوهرت، فطوّبها باسم الغرب، جوهراً له، فكانت العارض، الطارىء، في مجتمعاتنا، وكان عليه أن يجد تفسيراً مقنعاً لسيطرة العارض على الجوهر، بينما يقضي المنطق، منطقه، بسيطرة الجوهر على العارض، إن لم نقل إنه يقضي بصفاء الجوهر وخلّوه من شائبة كل عارض. ولقد وجد تفسيراً، أو ما يشبه التفسير، وكان فيه متسقاً مع نفسه. وتفسيره أن للغرب جوهراً هو الذي يدفعه «باتجاه نفي الخارج والتسلط عليه»[٢١٣]، وتحويل «هذا الخارج إلى مجال استعبادي»[٢١٤] هو شرط نموه واستمراره. إن «حضارة الغرب ـ يقول أحد أولئك المتأسلمين، نقلاً عن الآخرين منهم ـ (...) استباحت لنفسها (...) حينما خرجت من مجالها الداخلي، تدمير المجال الخارجي واستعباده ونهبه وتجيير ثرواته لصالح هذا الارتقاء والتطور اللذين يكلمنا عنهما ماركس في ماديته التاريخية»[٢١٥]. كل مناسبة صالحة لمحاولة النيل من الفكر الماركسي. فالفكر هذا هو، بحق، نقيض الفكر البرجوازي المسيطر في تجدده في أشكال مختلفة، ليس الفكر الغيبي المتأسلم ذاك سوى واحد منها. وهذا أمر طبيعي. فلقد سبق القول، في مطلع هذا البحث، إن محور الصراع الطبقي هو، في حقله الايديولوجي، صراع بين الفكر البرجوازي، بمختلف تياراته، والفكر الماركسي، لا سيما في هذا الزمن الذي هو زمن الانتقال الكوني من الرأسمالية إلى الاشتراكية. ومهما يكن من أمر هذا الصراع ـ ولنا عودة إليه ـ فإن مشكلة تفسير تلك السيطرة تبقى قائمة، برغم الجهود التي يبذلها ذلك الفكر الغيبي لإيجاد حل لها. فالتفسير

(٢١٣) حسن الضيقة، تجربة الكتابة...، المصدر المذكور آنفاً، ص ٩١.

(٢١٤) المصدر نفسه، ص ٨٣.

(٢١٥) محمد حسين دكروب، موازنة لبنان، المصدر المذكور آنفاً، ص ٢٥ ـ ٢٦.

بالجوهر ـ كما في تفسير السيطرة الغربية بجوهر الغرب ـ ليس تفسيراً، لأن السؤال، حينئذ، يطرح على الوجه التالي: ولماذا يكون للغرب وحده، دون الشرق مثلاً، مثل هذا الجوهر، فلا يكون للشرق جوهر الغرب، وللغرب جوهر الشرق، ما دام أمر الجوهر في الحالتين غيبياً؟ والجوهر هو هو الروح، لا سيما في منظور ذلك الفكر الغيبي الذي يرى في الحضاري ـ وهو عنده العقيدي، أي الديني نفسه ـ «أساساً في فهم المجتمعات الاسلامية عموماً، والعربية خصوصاً»، كما ورد في نص سابق أثبتناه، والروح، كما هو معلوم، من أمر الله. هذا هو، بالضبط، التفسير الغيبي: فالله وحده مبدأ الأشياء جميعاً وعاقلها، لا علة سواه. لقد خصّ الله الغرب بروح تدميرية هي التي تفسر نزوعه الدائم إلى استعباد الآخر، وخصّ الشرق بروح تجد نموذجها الأكمل في الاسلام الذي هو، عن حق، روح الحضارة العربية. نموذجان، إذن، لا ثالث لهما يتنازعان الشعوب والحضارات: نموذج الغرب ونموذج الشرق، روحان هما: روح للشر وروح للخير. أو قل مبدآن: مبدأ الشر ومبدأ الخير. كما في الديانات كلها، تقريباً. كما في أول أسطورة اعتمدها فكر ديني في تفسير ظاهرات يجهل أسبابها الفعلية، التي هي أسبابها التاريخية المادية. فالفكر الديني واحد في منطقه الداخلي، منذ ما قبل افلاطون وسقراط، برغم تعدد أشكاله: إنه فكر اسطوري، حتى في اجتهاداته العقلانية، أو قل للدقة، الفقهية. لئن كانت الرأسمالية ـ والاشتراكية، بالطبع، وجهها الآخر ـ هي النموذج الغربي الأكمل، أو الحديث، كما يقولون [٢١٦]، فإن الاسلام هو النموذج الأكمل للشرق، لا بما هو، جغرافياً الشرق، بل بما هو نقيض نموذج الغرب الذي فيه يتجسد الشر كله. فهو، أي الغرب، بوجهيه الرأسمالي والاشتراكي، **الشيطان**

(٢١٦) طريف جداً نعت «النسق الرأسمالي» بـ«**الحديث**». (راجع، مثلاً، الضيقة، مجلة الوحدة، العدد الأول). طريف، لكنه ذو دلالة. ودلالته أنه يؤكد ما سبق قوله من أن الرأسمالي له، في هذا الفكر الغيبي، معنى **الغربي**. لذا، أمكن الكلام، ضد كل منطق سليم، على «نسق رأسمالي» (أي غربي) «**قديم**» في المجتمعات الاقطاعية أو العبودية، من حيث هي مجتمعات غربية.

**الأكبر**، أما الرحمن، فله الإسلام الذي هو، بالمقابل، تجسّد الخير نفسه. لـذا كان الإسلام رحمة ـ والدين عند الله الإسلام ـ وكان، بالتالي؛ **دعوة**: لمن ضلّ، أن يهتدي. ومن ضلّ، اتبع الشيطان الأكبر. فالتناقض الفعلي هو القائم، إذن، **بين الإسلام والغرب**[٢١٧]، من حيث أن الأول مبدأ الخير، والثاني مبدأ الشر. والصراع بينهما **دائم**، فكلّ يسعى إلى أن تكـون لـه الغلبـة على الآخـر، وأن يكون، بالتالي، **الأوحد**. ذلك أن لكل منهما نزعة إلى التشامل، ولا توسط بين الإثنين. والصراع بينهما قديم، قدم الصراع بين الخير والشر، قديم، لكنه يأخذ شكلاً يغوي، هو الذي يحتال الشيطان على أن يُظهره فيه صراعاً بين قديم وحديث، بينما هو، في الحقيقة، صراع بين أصليّ ومزيّف، بين حق وباطل. والأصلي، كالحق، واحد في جوهره، وإن اختلفت أشكاله. أما الزمان، فهو في حاضره ما كان في ماضيه: دعوة إلى التوحيد، أي إلى تأكيد وحدة الواحد.

## العنف اداة تفسير لتكوّن الرأسمالية، في الفكر الغيبي

بتغييبه حركة التاريخ وشروطها المادية، يقف الفكر الغيبي عاجزاً عن تفسير سيطرة الغرب، إلا بقول ليس تفسيراً، هو أن الغرب مدفوع بجوهره إلى السيطرة، وأن **العنف ـ** أداته في استتباع الآخـر واستعبـاده ـ ملازم لجوهـره، ملازمة الذات للذات، دائم بديمومته، مستمر باستمـراره. فـالعنـف، إذن، ضروري لذلك التفسير، من حيث هو، بالتحديد، أداته المفهومية. هكذا يحافظ ذلك الفكر على اتساقه الداخلي، بأن يتجنب النظر في الشروط التاريخية

---

(٢١٧) وهو هو مضمون التناقض بين الشرق والغرب.

الملموسة لتكوّن الرأسمالية في مجتمعاتنا . ولماذا ينظر فيهـا مـا دام المنطـق الشكلي الذي يحكمه ، من حيث هو منطق ثنائية الذات والآخر التي هي الشكل الراهن لثنائية الخير والشرّ الأسطورية ، يسمـح لـه ، إن لم نقـل يقضي ، بـاستخلاص تفسير واحد ممكن هو ضرورة أن يجيء « نشوء المجتمع المحدث من خلال الفعـل الخارجـي » ـ كما قـرأنـا في نـص سـابـق ـ أو أن يجيء « بفعـل عنفـي خارجي » كما نقرأ في نص آخر [٢١٨] ، واستحالة أن يأتي ذلك المجتمع ، أو أن تكون الرأسمالية قد أتت في مجتمعـاتنـا « نتـاج تطـور داخلي طبيعـي » [٢١٩] . والقول بتلك الضرورة ، كالقول بهذه الاستحالة ، لا يستنـد القـائلـون بـه مـن المتأسلمين جميعاً إلى أي بحث تاريخي فعلي [٢٢٠] ، بل يضعونه مبدأ بدهياً سابقاً على كل بحث ، حاكماً له ولنتائجه . فما دامت الرأسمالية تنتمي إلى جوهر

---

(٢١٨) **حسن الضيقة** ، مجلة الفكر العربي ، العدد الأول ، ١٩٨٠ ص ٢١ .

(٢١٩) **منير شفيق** ، المصدر المذكور أعلاه .

(٢٢٠) فلئن فعل ، بحكم مهنته كمؤرخ ، فإن عقيدته تطغى على بحثه ، ولا يعود للبحث سوى مهمة أن يؤكد العقيدة ومبادئها . أليس هذا ما يقوم به مؤرخ كوجيه كوثراني ، مثلاً في تقديمه « وثائق المؤتمر العربي الأول » ؟ ففي صفحات عديدة ( لا سيما ٣٣ ـ ٣٨ ) ، يتتبع المؤرخ ، بإيجاز ، حركة تفكك علاقات الانتاج السابقة على الرأسمالية ـ في القسم العربي من الدولة العثمانية ـ وتكوّن علاقات إنتاج رأسمالية جديدة . لكنه يتجنّب ، بالطبع ، تسمية الأشياء بأسمائها ، أو قل إنه يرى إلى هذه السيرورة التاريخية المادية المعقدة بعين عقيدية تبسيطية ، من موقع الدفاع عن الدولة العثمانية ، بما هي عنده دولة الاسلام ، ومن موقع تغييبه الاقتصادي ، بما هو ، بالضبط ، علاقات إنتاج خاصة بنمط معين من الانتاج ، فيستوي تحليله على مستوى البناء الفوقي للدولة ، ويجري أسيراً لثنائية الداخل والخارج ، الغالب والمغلوب ، فلا يرى ، إذّاك ، سـوى مـزيـد « مـن تفكيـك الاجتماع الإسلامي ومنع إمكانية قيام دولته الخاصة » ( ص ٣٦ ) ، ويصل به البحث إلى أن تلك السيرورة التاريخية أدّت إلى بناء دولة هي في « انفصال عن المجتمع » ( ص ٣١ ) لأنها غير دولة الإسلام . لقد انتهى « البحث » التاريخي إلى ما كان يمكن استخلاصه ، بالمنطق دون التاريخ ، من مقدمات هي خلاصات « البحث » نفسها .

الغرب ـ أو قل إنها الشكل الراهن لوجود الغرب في جوهره ـ ، وما دام الاسلام هو جوهر الشرق، فمن المستحيل إطلاقاً أن تكون الرأسمالية وليدة « تطور داخلي طبيعي » في المجتمعات العربية الاسلامية، ومن الضروري إطلاقاً أن تكون وليدة عنف الغرب وحده. وفي هذا السياق، يقول أحدهم: « وكانت كلما نمت الرأسمالية التحديثية وازدهرت وأرادت أن تبحث عن سوق لها اصطدمت في طريقها بعقبة كأداء تتمثل بتلك العلاقات التقليدية التي توحد الكتل الشعبية وتسد منافذها على الرياح الغربية ومحاولات السيطرة والنفوذ. ولذلك اضطر الغرب في مراحل بسط نفوذه على المنطقة إلى استعمال العنف في كسر تلك الكتل وتفكيك علاقاتها التقليدية بأشكال القمع المختلفة بغية تطويعها وادخالها في عجلة برامجه التحديثية. من هنا لم تكن العلاقات الرأسمالية الجديدة علاقات تعايش وانسجام مع العلاقات التقليدية بل كانت علاقات تنافر وعنف متبادلين في أوقات ومراحل كثيرة.

وإذا كانت المناطق الاسلامية قد شهدت في فترات سابقة حالات من الركود والاستكانة فإن ذلك لا يلخص المسألة ولا يعطي فكرة حقيقية عن العلاقات القائمة بين الفريقيين. فالعنف المتبادل كان هو القانون الأساسي الذي يجمع بين الطرفين ويفصل بينهما ( ... ).

والعنف الذي لم يكن يبرز دائماً إلى سطح العلاقات بين الفريقين إلا أنه كان ضامراً في العمق، وما انفجار التيارات الدينية على قاعدة استقطابات سياسية معادية للغرب إلا الدليل على عمق الأزمة المتفجرة بين النموذجين »[٢٢١]، لغة هذا النص لا تخلو من التباس. والالتباس يكمن في عبارات ربما كانت بقايا من لغة ماركسية مرّ بها صاحب النص خفيفاً، فعلق منها شيء بذاكرته يظهر، بوجه خاص، في كلامه على العلاقة بين الرأسمالية والعلاقات التقليدية. لكن هيكل التفكير كله، وجهاز العبارات يطغى عليهما، بالطبع، طغياناً كاملاً فكر

---

( ٢٢١ ) **وليد نويهض**، حول الحركات الإسلامية في مواجهة الغرب، مجلة الوحدة، العدد الرابع، تموز ١٩٨٠، ص ٧٢.

غيبي ومتأسلم رأينا منه عيّنات، وسنرى، بعد، أخرى. ولئن أثبتنا هذا النص، على طوله، فلنبيّن للقارىء ما أكدناه سابقاً من أن العنف يلعب في هذا الفكر دور الأداة التفسيرية لتكوّن الرأسمالية في مجتمعاتنا، بفعل خارجي لا علاقة له بآلية تطورها الداخلية. لذا نرى أن العلاقة في هذا النص بين الرأسمالية ـ التي نُعتت بالتحديثيّة في هدف تأكيد طابعها الخارجي الغربي ـ والعلاقات التقليدية، هي علاقة خارجية بحت، قائمة بين نموذجين، فهي، إذن، بالتالي، علاقة عنف متبادل هو بينهما رفض متبادل، أو تنافس، من حيث أن كلاً من هذين النموذجين هو، بالنسبة لذاك الفكر، جوهر قائم بذاته. وهو، لأنه كذلك، ينفي الآخر ويرفضه. هذا يعني، في تعبير آخر، أن طبيعة العلاقة بينهما، من حيث هي علاقة خارجية بين نموذجين/ جوهرين، هي التي تحدد، بالضرورة، العلاقة بينهما كعلاقة عنف. نقول هذا لنؤكد ثانية أن ما يميّز هذا النوع من الفكر، في جميع نصوصه تقريباً، على اختلاف أصحابها وتعددهم، هو الغياب التام لكل تحليل تاريخي ملموس. وما هذا الغياب سوى نتيجة منطقية لتغييب الاقتصادي، لا سيما في تحليل الرأسمالية وعلاقاتها بالشعوب المستعمَرة. وكيف يستقيم مثل هذا التحليل، بل كيف يكون ممكناً إذا غاب عنه ما به يكون، أعني تحليل الآلية الداخلية **لنمط الإنتاج** الرأسمالي، في قوانينه العامة والشروط التاريخية الخاصة بوجوده المادي في بلد معين، أو في تكوين اجتماعي معين؟ لقد ابتدأ النص بكلام على علاقة بين الرأسمالية والعلاقات التقليدية، فاستبشرنا خيراً. ثم انتهى إلى كلام على علاقة بين **فريقين** ـ كما في لعبة كرة القدم ـ، ثم بين **نموذجين** هما جوهران: واحد للإسلام، وواحد للغرب. فحقّ لنا أن نتساءل: ماذا حلّ بالرأسمالية وعلاقتها بالعلاقات التقليدية؟ تبخّرت بفعل تغييب مفهوم نمط الانتاج. وليقرأ القارىء ثانية النص السابق، فلئن فعل، وجد أن مفهوم **الانتاج** هو الغائب فيه. غريب أمر هذا الفكر وأتباعه: كم هي مكروهة عندهم كلمة الانتاج! كأني بصاحب النص ـ وأصحابه ـ قد نسي أن العلاقات التقليدية التي يجري عليها الكلام إنما هي **علاقات إنتاج** محدّدة، مختلفة عن علاقات الإنتاج الرأسمالي، وأن تمييز

الاختلاف بين هذين النوعين من العلاقات يقضي بتحديد نمط الانتاج الخاص بكل منهما، وهذا ما يعجز عن القيام به فكر غيبي كهذا الفكر المتأسلم الذي يعجز، بالتالي، عن تحليل سيرورة الانتاج الاجتماعي في حاضر مجتمعاتنا العربية الاسلامية وماضيها، وعن تحديد خصائصها التاريخية. ولعل السبب الأساسي لهذا العجز يعود إلى استبدال مفهوم نمط الانتاج الرأسمالي بمفهوم الغرب، والكلام على الاسلام بالمجرد، كأنه واحد لا يتغير، جوهر قائم بذاته، لا علاقة له بقاعدة مادية محددة بأنماط تاريخية محددة من الانتاج هي القائمة في مجتمعاتنا. بمثل هذا الفكر يتجوهر التاريخ، ويتجوهر الاجتماع أيضاً، فلا يبقى سوى غرب يسيطر بالعنف وحده، واسلام يقاوم، لأنه الاسلام، وحده هو الردّ على الغرب.

## العلاقة الامبريالية
## في مرآة الفكر الغيبي

لكن علاقة الغرب بمجتمعاتنا تختلف باختلاف موقع النظر فيها، وباختلاف الفكر الذي فيها ينظر، وباختلاف أدوات النظر المعرفية التي يتوسلها هذا الفكر، فهي، إذن، لفكر ديني غيبي غيرها لفكر مادي تاريخي. لئن كانت، بالنسبة للأول، تكراراً لعلاقة الذات بالآخر، الداخل بالخارج، منظوراً فيها من موقع الدفاع، باسم الإسلام، عن علاقات تقليدية هي، بالتحديد، علاقات انتاج خاصة بأنماط بالية من الانتاج، سابقة على الرأسمالية، فهي، بالنسبة للثاني، **علاقة امبريالية** تجد أساسها الاقتصادي المادي في آليـة نمط الإنتـاج الرأسمالي، من حيث هي آلية نزوعه الدائم إلى التوسع اللامحدود. وهذا ما سنعالجه في حينه بالتفصيل. لذا، لن نستبق البحث. نكتفي بالقول إن العنف، بمعناه المادي المباشر، ليس ضرورياً لسيطرة الرأسمالية على أنماط الانتاج السابقة عليها. فلهذه السيطرة ألف شكل وشكل، كما يؤكد واقع العلاقة الامبريالية الراهنة. والقول، مثلاً، كما ورد في النص السابق، « إن العلاقات الرأسمالية الجديدة

لم تكن علاقات تعايش وانسجام مع العلاقات التقليدية، بل كانت علاقات تنافر وعنف...»، هو، إذن، إما قول لا معنى له، وإما قول جاهل بطبيعة العلاقة الفعلية بين الرأسمالية وأنماط الإنتاج السابقة عليها، وربما صحّت عليه الحالتان معاً. ذلك أنه يفترض، ضمنياً، أن تلك العلاقة عليها أن تكون: إما علاقة تعايش وانسجام، وإما علاقة تنافر وعنف. وهو افتراض متّسق تمام الاتساق مع القول بأن هذه العلاقة هي علاقة خارجية قائمة بين نموذجين / جوهرين. لكنها، في الحقيقة، ليست كذلك، لأنها، بالضبط، ليست علاقة بين جوهرين: واحد هو الغرب، والآخر هو الاسلام. إنها، بالعكس، **علاقة تعايش، في البنية الاجتماعية الواحدة،** سواء في الغرب أم في الشرق، بين أنماط مختلفة من الانتاج، يسيطر فيها واحد هو نمط الانتاج الرأسمالي، في أشكال وشروط تاريخية مختلفة. هذا يعني أن الشكل، أو بالأحرى الأشكال التي تسيطر فيها الرأسمالية علّى أنماط الانتاج السابقة عليها ليست، في أحد مجتمعاتنا العربية الاسلامية، بالضرورة، نفسها في الأخرى، وليست، بالضرورة، هي إياها في أوروبا الغربية، كما إنها ليست هي نفسها التي تسيطر فيها الرأسمالية الامبريالية على اقتصادنا وعلى علاقات الانتاج الخاصة به. أشكال السيطرة هذه تختلف، إذن، من بنية اجتماعية إلى أخرى، ومن مرحلة إلى أخرى، باختلاف الشروط التاريخية الخاصة بهذه البنية وبهذه المرحلة. لكن ما يجب قوله والتأكيد عليه في هذه الحالات جميعها، هو أن علاقة التعايش بين أنماط مختلفة من الانتاج في البنية الاجتماعية الواحدة، أي في التكوين الاجتماعي الواحد، أو حتى في وحدة **النظام الرأسمالي العالمي،** أي في وحدة **العلاقة الامبريالية،** من حيث هي علاقة بنيوية يحكم تطورها قانون تفاوت التطور، بين بنيتين متميزتين، أو شكلين متميزين من علاقات الانتاج الخاصة بنمط الانتاج الرأسمالي الواحد: شكل امبريالي وشكل كولونيالي[٢٢٢] نقول، إذن، إن تلك العلاقة من **التعايش هي**

---

(٢٢٢) لمزيد من التفصيل حول طبيعة العلاقة الامبريالية، نسمح لنفسنا بردّ القارىء إلى كتابنا: «في نمط الانتاج الكولونيالي». دار الفارابي. بيروت. الطبعة الأولى ١٩٧٤.

دوماً، وبالضرورة، **علاقة سيطرة**. فالتعايش، في تعبير آخر، بين تلك الأنماط من الانتاج وبين العلاقات الخاصة بكل منها لا ينفي السيطرة، بل بالعكس، يؤكدها ويستلزمها. ذلك أن تعايشها قائم، في إمكانه نفسه، بسيطرة واحد منها هو الذي بسيطرته عليها يؤمن انسجامها وتماسكها في وحدة البنية الاجتماعية. وما هذا الانسجام سوى الشكل الخارجي الذي تظهر فيه علاقات التناقض الفعلي بينها، في ظل سيطرة نمط الانتاج المسيطر.

لن نسترسل في بحث اقتصادي نظري ليست هذه الدراسة مجالاً صالحاً له، وليس هو، أصلاً، موضوع البحث. ما نريد قوله يندرج في سياق نقد ذلك الفكر الغيبي الذي كلما حاول معرفةً، اصطدم بعائق منطقه الداخلي نفسه، في تحدده كمنطق اسطوري، هو منطق ثنائية الذات والآخر. كل علاقة، مهما كانت في واقعها التاريخي الفعلي معقدة، ـ كالعلاقة الامبريالية، مثلاً ـ هي، بضرورة هذا المنطق، علاقة بسيطة تتكرر بين طرفين يمكن، بل يجب ردّهما، في كل ظاهرة، إلى جوهرين ثابتين: واحد للذات، وواحد للآخر. فهي، إذن، علاقة خارجية لأنها، بالضبط، **علاقة جوهرية**. في ضوء هذا المنطق ينظر ذلك الفكر في ما يسميه «سيطرة الغرب»، أي، بالتحديد، في **العلاقة الامبريالية** المتجذرة في نمط الانتاج الرأسمالي، في طور منه هو طور أزمته، فتستحيل به ـ أعني بذاك الفكر الغيبي ـ هذه العلاقة **التاريخية** المحددة علاقة **ميتافيزيقية** منعتقة من التاريخ وشروطه، ومن الانتاج وأنماطه، قائمة بين غرب واسلام هما **غربه واسلامه**: صورتان متقابلتان متنافيتان من فكر واحد هو، بالضبط، هذا الفكر الاسطوري المتأسلم. فلا «الغرب» الذي يجري عليه الكلام في أدبيات هذا الفكر هو الغرب، ولا «الاسلام» هو الاسلام، بل صورة من كل منهما هي، في الحقيقة، صورة من هذا الفكر نفسه، يرتسمها في مرآة ذاته ويسقطها على واقع اجتماعي تاريخي ملموس، فيحتجب الواقع، ولا يرى الفكر، حينئذ، سوى ما يظهر له في مرآة ذاته: صورة من جوهر يتكرر، إمّا في الذات، وإما في الآخر. وبرغم ما بين هذا وذاك من اختلاف هو، بذاك الفكر، كما رأينا، **اختلاف جوهري**، فبالامكان القول إنهما **متماثلان** في

الجوهر، بمعنى أن كلا منهما هو، بذاك الفكر وحده، جوهر. ولا تناقض في هذا القول، فالاختلاف، إما أن يكون تاريخياً مادياً، وإمّا لا يكون. فهو، إذن، باطل كاختلاف، إذا كان في الجوهر. ذلك أن الجواهر كلها متساوية، متماثلة، بما هي جواهر، بردّها إلى مبدئها الواحد الذي هي به جواهر. ومبدؤها هذا هو، بالتحديد، الفكر الغيبي، أو قل إن شئت، الفكر الديني. وللدقة يجب ألا نستعمل صيغة الجمع في الكلام على الجواهر، لأنها، بذاك الفكر، تُردّ جميعاً إلى اثنين يتحدّدان، في جميع الظاهرات، من مبدئين اثنين هما، كما سبق القول، مبدأ الخير ومبدأ الشر. وكل من الاثنين يتحدد بالآخر، نفياً أو سلباً. فإذا كان الواحد منهما هو السلب، فهو هو السلب كله، والآخر كل الإيجاب. والعكس بالعكس. أو إذا كان الوجه، فالآخر القفا. (أمّا أن يكون السلب والإيجاب، مثلاً، معاً في كل منهما، وأن يكون التناقض، بالتالي، بين هذين النقيضين داخلياً، مؤكّداً لصراع داخلي بينهما، به تقوم وحدة الواحد إياه وتماسك، فهذا ما يتنافى مع مبدأ الجوهر الذي به يفكر ذلك الفكر. وهذا ما لا يدركه إلا فكر مادّي دياليكتيكي). لا ضرورة، إذن، بالنسبة لذلك الفكر الغيبي، لأي تحليل تاريخي مادي ملموس، ما دام بالإمكان استخلاص الواحد، بالنفي، من الآخر؛ إذ يكفي القول: إن هذا ليس ذاك، وذاك ليس هذا حتى يكتمل تحديد **الاختلاف**، من حيث هو بينهما، **اختلاف جوهري**. فلئن كان الغرب، مثلاً، مسيطراً، فبالعنف الذي هو ملازم لجوهره. الغرب هو، إذن، هذا الذي يستعبد خارجه. أما الاسلام، فليس كذلك. بل يجب القول: من **الضروري** ألاّ يكون كذلك. وما هذه الضرورة سوى ضرورة ذلك المنطق الاستخلاصي. على الاسلام، في تعبير آخر، أن يستجيب لهذه الضرورة، حتى يستقيم لذلك الفكر الاسطوري منطقه. الاسلام هو، ببساطة هذا المنطق، الذي ليس كالغرب، لأن الغرب هو الذي ليس كالاسلام. فلئن كان ذاك يستعبد غيره، فهذا لا يستعبده. لذا، وجب القول إن **منطق التحليل** هو، إذن، بالنسبة لهذا الفكر، **منطق مقارنة** الجوهر بالجوهر. ومنطق المقارنة هذا هو **المنطق الشكلي** نفسه الذي هو هو **منطق التماثل** في وجوب تكرار القول: إن الخير هو الخير لأنه ليس الشر، والشرّ هو الشر

لأنه ليس الخير، كالذات، فهي الذات لأنها ليست الآخر، والآخر ليس، بالطبع، الذات أيضاً. هكذا وجب أن يكون الغرب هو الغرب لأنه ليس الاسلام، والاسلام هو الاسلام لأنه ليس الغرب. لكن، كي يتمكن ذلك الفكر من تأكيد ما يؤكد، عليه أن يقيم مقارنة بين الغرب والإسلام، بعد أن استحال كل منهما جوهراً على صورته. وبالمقارنة، يكتشف هذا الفكر أن الاسلام أيضاً قد توسّل العنف. فأين الاختلاف بينه وبين الغرب؟ ضروري، إذن، أن يكون عنف الاسلام مختلفاً عن عنف الغرب، لا لسبب إلا لآن الاختلاف قائم بين الاثنين في الجوهر، فما دام جوهر الاسلام غير جوهر الغرب، فعنفه غير عنفه. هذا يعني أن اختلاف العنفين يجد تفسيره في اختلاف الجوهرين. فالجوهر و حده، دون التاريخ وشروطه الملموسة، هو عند هذا الفكر الأسطوري مبدأ كل تفسير. فلنقرأ عيِّنة منه لنكون على بيّنة من أمره.

يقول أحد المتأسلمين: «العلاقة بين الداخل (المسلمون) والخارج (المشركون) هي في البداية علاقة عنف بين المسلمين وأهل الحرب. إلاّ أن العنف في الاسلام محدد، مضبوط ضمن مقولات شرعية تلحظه ولا تخفيه. تتكلم عن السلب وعن الحالات التي يصح فيها، وتحدد الغنيمة وأحكامها وأصول توزيعها. فالعنف لا ينفصل عن انتظام النسق الاقتصادي ـ الاجتماعي، إنه سابق له ولكن منطق النظام يدلنا كيف ينتهي هذا العنف تدريجياً، أي كيف يتم الانتقال من دار الحرب إلى دار الاسلام ويجري هذا الانتقال في زمن متواصل لا يفصل بين الماضي والحاضر، لا يقوم على مقولات ثنائية متناقضة لا تتقاطع. وينبئنا هذا التواصل عن أمة تستوعب خارجها ضمن مجال فقهي موحد، أي كونها لا تستعبده ولا تبقيه في إطار تمارس عليه عنفاً مستمراً..إن تحويل العنف تدريجياً إلى انتظام والغاءه بتوحيد الخارج والداخل مسألة بالغة الأهمية لفهم التعارض بين المنطق الإسلامي التوحيدي ومنطق النسق اليوناني ـ الأوروبي»[٢٢٣].

(٢٢٣) نظير جاهل، الماركسية في ضوء الاقتصاد الاسلامي، مجلة الوحدة، العدد الثالث، أيار ١٩٨٠.

## فكر البرجوازية يتأسلم
## فيتوسّل الإسلام
## في صراعه الإيديولوجي

يقيم هذا النص مقارنة بين ما يسميه « المنطق الاسلامي التوحيدي » و « المنطق اليوناني ـ الأوروبي ». ليس من تمييز لهذا المنطق أو ذاك بأنه منطق اقتصادي أو سياسي أو اجتماعي الخ... . وحين يجري الكلام على الاقتصاد أو الاجتماع، فإن ذاك المنطق لا ينحصر فيها. إنه، بالعكس، موضوع كمنطق إسلامي، أو كمنطق يوناني ـ أوروبي. في تعبير آخر، إن الأول منطق الاسلام بالمطلق، والثاني منطق الغرب بالمطلق، سواء في الاقتصاد أم الاجتماع أم السياسة، بل حتى عند بعض المتأسلمين، في الأدب أيضاً والمسرح (٢٢٤).

---

(٢٢٤) « نحو أدب إسلامي حقيقي ». تحت هذا العنوان يكتب **هاني فحص، مثلاً:**
« صحيح أن الانتاج الأدبي الغربي متماثل ومتطابق مع المجتمع الذي انتجه ومع اهتمامات وطموحات هذا المجتمع. ولكن هذه الطموحات يضعها التاريخ ـ لا بإرادتنا ـ في الموقع المضاد والمعادي لنا. وصحيح أن هذا الانتاج تفلت منه بعض الأحيان نتاجات معينة تكون عموميتها الانسانية واضحة بشكل قاطع ( همنغواي في الشيخ والبحر ) على سبيل المثال. ولكن الانتاج الأدبي الغربي حتى لو لم يكن معادياً بمجمله فإن الأرضية التي يدور عليها ـ منهجاً وقيماً وزاوية رؤية ـ تتنافى وتتناقض مع الأرضية التي يجب أن يدور عليها إنتاجنا المتميز ».
مجلة العرفان، العدد الثاني، ١٩٨٤. وفي مقطع آخر من المقال إياه، يتكلم الكاتب على « المنهج الغربي »، ولا يقول لنا شيئاً عنه سوى أنه « غربي »، كأن في هذا القول تحديداً كافياً له، من حيث هو تحديد بالجوهر. لكن القارىء لا يستطيع إلاّ أن يبدي إعجابه الشديد بالخفة التي يسوق بها صاحب هذا النص أحكامه الفقهية في الأدب. وهذه الخفة، إن دلّت على شيء، فإنما هي تدلّ على سعة الجهل بالأدب « الغربي » وغيره، وبقضاياه، التي يتمتع بها قائل تلك الأقوال. فإليها، أعني إلى سعة الجهل هذه، تستند أحكامه تلك التي لا تكتفي بإدانة كل ما هو « غربي » من الأدب، من حيث هو يحتل « الموقع المضاد والمعادي لنا »، بل يحدد للأدب، « عندنا »، الأرض التي عليه « أن يدور

فالمنطق هذا أو ذاك، إذن، واحد في حقوله، لأنه منطق الجوهر الواحد، ولأن هذه الحقول هي حقول وجوده فيها، واحداً متماثلاً بذاته، وإن اختلفت. لذا، كانت المقارنة دوماً بين جوهر وجوهر، حتى لو كانت بينهما في هذا الحقل أو ذاك، في الاقتصاد، مثلاً، أو في السياسة. هذا ما يسمح لصاحب النص باعتماد منطق التحليل الفقهي، في مقارنة يقيمها بين الاسلام والغرب، في حقل الاقتصاد بالذات. وفكره، في هذا، متّسق اتساقاً كلّياً، لأنه فكر فقهي، ولأن الفقه، عنده، هو حاكم التاريخ وناظم مبادئه وقواعده. وهذا أمر طبيعي بالنسبة لفكر ديني، فالله مبدأ كل شيء وكل حركة. والشرع هو، بالضبط، العقل الذي فرضه الله على اجتماع الإنسان وتاريخه. فإما أن يسير الاجتماع هذا بحسب عقله الشرعي، فهو، إذّاك، اجتماع اسلامي عادل. وإمّا أن يشذّ عنه، ويخرج عليه، أو أن يسير بحسب عقل آخر، ربما كان، في نهاية التحليل، عقله المادي الموضوعي، فهو، إذّاك، «اختلال في مسار النموذج التوحيدي نفسه»، على حد تعبير صاحب ذلك النص، في نص آخر له يقول فيه، محدّداً منهجه، راسماً هيكل ذلك المنطق من المقارنة الذي يحكم فكره: «يقرأ «الفكر الحديث» الاقتصاد الاسلامي متخذاً من النموذج الغربي مرجعاً. ماذا لو اعتبرنا نموذج الاقتصاد التوحيدي الاسلامي قياساً لفهم الراهن؟ لن تظهر الدولة «الحديثة» المرتهنة كتشويه للدولة التاريخية فحسب، بل سيتضح أيضاً أن النموذج الغربي الرأسمالي ـ الاشتراكي لا يُفهم إلا كاختلال في مسار النموذج التوحيدي نفسه. وحينئذ تنكشف الماركسية بصفتها إيهاماً يصور المجتمع الأوروبي وريثاً للتاريخ الشرقي، خافياً الاختلال العميق، الذي أحدثه ظهور النسق الرأسمالي، ووراء مقولة انتظام التطور التاريخي الداخلي وحاجباً التناقض المفتت وراء محصلة توحيدية وهمية: توحيد أوروبا ـ توحيد السوق الرأسمالية العالمية ـ توحيد العالم»[٢٢٥].

---

= عليها». ذلك أن على الأدب أن يأتمر بأمر الشرع، فإن فعل، كان «اسلامياً حقيقياً»، وإلاّ، فإنه «غربي»، وله جهنم وبئس المصير.

(٢٢٥) نظير جاهل، المصدر المذكور آنفاً.

بشيء من التسلية نقرأ هذا النص، يضيء النص السابق الذي هو بدوره يضيئه، بانتظار أن نقرأ نصاً آخر لصاحب النصين، يضيء الاثنين، ومنطق فكر صاحب الثلاثة. يجري الكلام في هذا النص على « نموذج غربي »- هو إياه - يتخذه « فكر حديث » مرجعاً لقراءة ما يسميه صاحب النص « الاقتصاد الاسلامي »، ونفهم من سياق النص أن هذا « النموذج الغربي » رأسمالي - اشتراكي. وما إن تنتهي الجملة حتى يتم انزلاق هذا الفكر المتأسلم من كلام عام على « النموذج الغربي »، إلى كلام دقيق على الماركسية وحدها، من حيث هي - إن جاز التعبير - نموذج هذا « النموذج الغربي »، فالطرف المقابل للاسلام، في علاقة التناقض بين الاسلام والغرب، ليس الغرب، إذن، بقدر ما هو، بالنسبة لهذا الفكر المتأسلم، الماركسية نفسها. بهذا التحديد الدقيق للغرب ونموذجه، بحصره الفعلي، لا اللفظي، في الماركسية، يتحدد التناقض الفعلي كتناقض، ليس بين الاسلام والغرب، بالمطلق، أو بالمجرد، كما يحلو للبعض أن يكون، ولا بين الاسلام والماركسية، كما يتمنّى البعض الآخر، بل بين فكر برجوازي رجعي يتحرك في حقل الصراع الايديولوجي الطبقي الراهن كفكر متأسلم، أي كفكر يتوسّل الإسلام في هذا الصراع، وفكر مادي ثوري هو الفكر الماركسي نفسه. إنه التناقض الطبقي القائم، في زمن الإنتقال الكوني من الرأسمالية إلى الاشتراكية، بين البرجوازية المسيطرة والطبقة العاملة. أما لماذا تجد البرجوازية حاجة في أن يتأسلم فكرها، بتوسّلها الاسلام أداة في صراعها الطبقي الايديولوجي هذا ضد الطبقة العاملة ومواقع فكرها الثوري، فهذا ما بيّنا سابقاً أسبابه، وهذا ما سنعود إليه لاحقاً. لكن، يحق لنا القول، في ضوء ما قرأنا، إن النقيض بنقيضه يتحدد. فأن يرى الفكر المتأسلم في الفكر الماركسي، وليس في فكر آخر، نقيضه، يعني ببساطة، أنه يرى فيه خطراً مباشراً يتهدده ويتهدد مواقعه الفعلية، من حيث هو، لأسباب تاريخية محددة، شكل رائج فيه يتحدّد الفكر البرجوازي المسيطر. ومن شروط الصراع الايديولوجي، في طابعه الطبقي، وفي ممارسته البرجوازية، أن يجري تمويهه بتمويه طرفيه، فلا يظهر، كما هو في حقيقته الطبقية، كصراع إيديولوجي بين

البرجوازية المسيطرة وفكرها الرجعي، كطرف مسيطر، والطبقة العاملة وفكرها الثوري، كطرف نقيض، بل يظهر، أي يتستر في شكل صراع بين «اسلام وغرب» هما، بالضبط، إسلام البرجوازية وغربها. يؤكد ما نقوله ألف نص ونص. من تلك النصوص المتأسلمة التي رأينا، ومن تلك التي سنرى، وربما أيضاً من التي لن نرى، رفقاً بالنفس من ضجر النصّ. وهذا نص ثالث من المقال إياه الذي اقتطفنا منه النصين السابقين، نثبته لوعد قطعناه علينا أمام القارىء: «هذه المقالة ـ يقول صاحبها ـ تنطلق من التوحيد في الاسلام لتحلل النموذج الاقتصادي الفقهي والتاريخي». نقف، مؤقتاً، عند هذا الحد من النص، ونفتح قوسين لندخل بينهما جملة اعتراضية تعقب على هذا التعبير الأخير: «النموذج الاقتصادي الفقهي والتاريخي». صحيح هو القول عن هذا «النموذج» إنه فقهي. أما نعته بالاقتصادي والتاريخي، فهذا قول قابل للنقاش. إلاّ إذا كان الاقتصاد الذي يجري عليه الكلام هنا هو **اقتصاد هذا الفقه**، وكان التاريخ **تاريخه**. حينئذ، يجب فهم هذا التاريخ وذاك الاقتصاد من حيث أن كلا منهما هو باب من أبواب ذاك الفقه، أو فصل من فصوله، لا من حيث أنه التاريخ أو الاقتصاد في واقعه الفعلي المادي. والقول عن ذلك النموذج الفقهي إنه تاريخي يعني أيضاً أنه، كنموذج فقهي، نموذج للتاريخ الفعلي، في ماضيه وفي حاضره، وكذلك في آتيه. وليس الماضي نموذجاً للحاضر وللمستقبل، بالنسبة لهذا الفكر الظلامي، إلاّ لأن فيه قد تحقق، فعلياً، ذلك النموذج الفقهي، ولنا إليه عودة.

ثم يتابع صاحب النص نصه، فيرسم لمقالته المذكورة خطوطها العريضة التي فيها، كما يقول، «تفاصيل ضرورية لتوضيح أصول النموذج التوحيدي وتكوينته الثابتة التي تختزنها الجماعة حاملة الشرع وتسعى إلى تطبيقها ممانعة الاختراق الغربي». في كل كلمة يختطها تتأكد غيبية هذا الفكر واسطوريته. فالتاريخ، عنده، هو حركة استنساخ متكرر، أو تطبيق، لنموذج واحد هو نموذج إلهي، أي ديني غيبي، لا يُدرك إلا بالشرع وحده. لذا، كان نجاح تطبيقه أو استنساخه مشروطاً بوعي «الجماعة حاملة الشرع»، لأن وعيها هو هو وعي الشرع.

ويتناول صاحب النص في تلك المقالة، كما يقول لنا، « جذور هذا الاختراق في نسق الاجتماع الغربي نفسه، ويعالجه كاختلال عام لا يتضح إلا قياساً لنموذج الاقتصاد / التوحيدي. لقد أخفى الفكر الأوروبي الماركسي هذا الاختلال محولاً استعباد الشرق إلى تقدم تاريخي والعنف إلى انتظام داخلي. فهو قناع أوروبي آخر... لاستعباد الشرق »(٢٢٦). تعددت الاقنعة والجوهر واحد: إنه الغرب الذي يستعبد الشرق. والفكر الماركسي ليس القناع الأخير وحسب، إنه الأخطر، لأنه الأمثل، أي النموذجي. وتحرر الشرق يكون بتحرير جوهره. وجوهره هو هو الاسلام(٢٢٧). إنه، إذن، مقياس

---

(٢٢٦) المصدر نفسه.

(٢٢٧) « إن هذا الإسلام في هجومه وانتصاره في ثورة إيران، وفي خوضه لمعركة الشعوب ضد التسلط الأميركي، يطرح عقلانيته ومدنيته وقوانينه الخاصة به (...) ولا نراه هذه المرة مضطراً أن يستعيد النموذج الغربي فيتشبه به ليبرر استمراره ووجوده. إنه يرفض أن يستمر منفياً بواسطة هذا الغرب، وأن لا يرى صورته إلا من خلال هذا الأخير، إنه يرفض نفيه ويرفض من نفاه أيضاً بمنطقه الخاص وعقلانيته الخاصة... (إن تجربة إيران) تفتح بدءاً من أول القرن الخامس عشر على أخطر تجربة تاريخية يمر بها الإسلام في علاقته ببناء الدولة وفي التحدي الذي يواجهه لإيجاد البديل، واستمرار انتشار الدعوة في كل أنحاء العالم الإسلامي ». **وجيه كوثراني**، السفير، ٢١ / ١١ / ١٩٧٩. نموذج هذا الاسلام « الايراني » هو، إذن، الردّ على نموذج الغرب. لكن ما نود أن نشير إليه الآن بسرعة، على أن نعود إليه لاحقاً، هو أن تلك العقلانية والمدنية والقوانين الخاصة بالإسلام التي يجري عليها الكلام في هذا النص وفي غيره، ليست، كما قد يتوهم القارىء، عقلانية الواقع التاريخي المادي الملموس للمجتمعات العربية الإسلامية، ومدنيته وقوانينه، إنما هي **عقلانية الفقه الإسلامي**. فقوانين الاجتماع الإسلامي هي قوانين **فقهية**، وليست قوانين اجتماعية. وهذا أمر طبيعي بالنسبة لفكر ديني فقهي. فالفقه سيّد التاريخ وحاكمة. لكن هذا القول يبدو غريباً جداً حين يبدر من **مؤرخ**، وليس من فقيه. إلاّ إذا أراد هذا المؤرخ أن يكون فقيهاً وليس مؤرخاً، فهذا أمر يعنيه =

الراهن والآتي لأنه، بالضبط، الماضي الذي هو هو النموذج، لا نموذج سواه. وما الماضي، بالنسبة لهذا الفكر الأسطوري، سوى المنفي بعنف الغرب، المكبوت بقمعه، المستمر بممانعته، لذا كان الآتي عودة المنفي من نفيه، أو كان، بالتالي، استعادة الذات للذات [٢٢٨] في جوهر بات بإمكانه، ثانية، أن يتكرر. هكذا يُسقط هذا الفكر الاسطوري على التاريخ المادي صورته، فيتأسطر التاريخ في **زمان دائري** هو **زمان الاسطوري** الذي لا اختلاف فيه ولا تخالف بين ماض وراهن وآت، ما دام الكل واحد، في الجوهر (أو في نموذجه)، فإن لم يكن الواحد، فتوقٌ إليه. فالاسلام دعوة، والتاريخ توحيد للاسلام، وبالاسلام. من هنا أتت ضرورة التمييز، بالنسبة لذلك الفكر، بين

---

= وحده، ولا يعني القارىء والتاريخ. لكن للقارىء، حينئذ، عليه حقاً أن يقول له بوضوح إنه فقيه، وليس بمؤرخ، وإنه يعدّ التاريخ الذي يمارسه باباً من أبواب الفقه، وليس علماً.

(٢٢٨) لقد سبقت الإشارة إلى أن هذا الفكر الغيبي يرى إلى الظاهرات جميعاً، التاريخية منها والاقتصادية والسياسية إلخ، في ضوء ثنائية الذات والآخر، ويتأول التاريخ الراهن في حركة تحرر الشعوب المستعمرة سابقاً من السيطرة الامبريالية الرأسمالية، من حيث هو **استعادة** الذات تلك لذاتها، من نفي الآخر لها وتسلطه عليها. وفي هذا يقول أحد المتأسلمين ممن مررنا ببعض من نصوصه: «... فالكتل الحضارية والقومية المختلفة حاولت وتحاول يومياً التخلص من سيطرة هذا النسق (الرأسمالي)، من أجل **استعادة** دينامية تطورها الداخلية وتجديدها، عبر تحرير «داخلها» من مفاعيل النسق الرأسمالي المسيطر، وجعلها شأناً خارجياً، فهي في تصديها للسيطرة الاستعمارية ولآليات التبعية المختلفة تحاول استعادة حريتها المسلوبة عبر عملية التصدي هذه، ولكن هذه **الاستعادة** لها زمنها العقائدي والثقافي والسياسي والاقتصادي المتناقض مع زمن السيطرة الرأسمالية على المستويات كافة. ولهذا الاتجاه مبرراته الأساسية على صعيد النسق الأوروبي الحديث الذي عجز عن تقديم مشروع توحيدي على المستوى العالمي قادر على استيعاب الخارج وتحويله. بل على العكس من ذلك، لقد أرسى هذا النسق آليات وعلاقات عملت وتعمل على الدوام باتجاه نفي الخارج والتسلّط =

دار الاسلام ودار الحرب، الداخـــل والخارج، الإيمان والكفـــر، المسلمين والمشركين، التوحيد (وأهل التوحيد) والشرك (وأهله)، أي بكلمة، بين الاسلام والغرب في نموذج نموذجه الذي هو، كما سبقت الإشارة، الماركسية. والتمييز هذا، في راهن الزمان إياه، هو هو الذي كان قائماً في ماضي الزمان، حين ابتدأ الاسلام والزمان بأن كان، فكان به التمييز واجباً بينه وبين غيره. سمِّ هذا الآخر ما شئت: إنـه الخارج ـ (والاسلام الداخـل) ـ هـذا الذي يستهدف الاسلام استيعابه دون أن يستعبده، لأنه دين **توحيد**، بل قل دين **التوحيد** بالمطلق. فاستيعاب الخارج يستلزمه التوحيد، هذا الذي هـو جـوهـر الاسلام نفسه. وكل من يدّعي التوحيد غيره، منـافـق بـالمطلـق. فـالتـوحيـد للاسلام وحده، لا توحيد بغيره، أو لغيره. لذا، وجب نعت المنطق الاسلامي وحده **بالمنطق التوحيدي**. ووجب، بوجوب هذا، **استخلاصاً**، ألا يكـون أي منطق آخر يدّعي التوحيد، منطقاً توحيدياً. كمنطق ما يسميه صاحب النص الذي ننقد، وغيره أيضاً ممن مرّ بنا، « النسق الرأسمالي »، فهو ليس إلا بالوهم، وبالإيهام، توحيدياً. ذلك أنه، في الحقيقة، منطق **تنـاقضي** هـو نفسـه المنطـق الماركسي، فالاثنان وجهان من منطق واحد هو المنطق الأوروبي الغربي. ويحدد صاحبنا طبيعة الاختلاف بين هذا المنطق والمنطق التوحيدي بقوله: « إن هذا المنطق (أي الاسلامي) الذي يقوم على مقولات فقهية متواصلة مختلف تماماً عن المنطق التناقضي الأوروبي، الذي لا يضبط العنف في الداخل بل يمارسه بشكل مستمر في خارج سيستعبده، كي يستطيع أن ينظم الداخل أي ليحدد تكوينه القانوني السياسي »(٢٢٩).

الاختلاف بين المنطقين يكمـن، إذن، في أن الاسلامـي تـوحيـدي، بينما

---

= عليه ». **حسن الضيقة**، تجربة الكتابة...، المصدر المذكور آنفاً، ص ٩١. كان بالإمكان اختزال هذا النص، والاكتفاء منه بما له علاقة بفكرة « استعادة الذات للذات » وحدها. لكننا آثرنا العكس، لأن فيه كلاماً له علاقة بالسياق العام للفكر المتأسلم الذي نناقش. وبإمكان القارىء أن يحكم بنفسه.

(٢٢٩) **نظير جاهل**، المصدر المذكور آنفاً.

الأوروبي تناقضي. ويتحدد الاختلاف هذا بينهما بعلاقة كل منهما بالخارج، وبموقفه من العنف، وبالشكل الذي يستخدم فيه العنف هذا في علاقته بالخارج. لكن علاقته هذه بالخارج ـ أي بـالآخـر ـ تتحـدّد بعلاقتـه بـالـداخـل ـ أي بالذات ـ، في شكل توسّله العنف فيها. أو قل في تعبير آخر يوجز ما سبق، إن علاقة كل منهما بالخارج تختلف باختلاف علاقته بالداخل، ويختلف وضع العنف فيه في الأولى باختلاف وضعه في الثانية، هكذا يستعيد هذا الفكر الغيبي مقولة الذات والآخر التي بها يفكر هذا الاختلاف، وبها يفكر كل ما يفكر، فهي التي تتحكم بكامل بنائه. كأنه يقول: إن علاقة الذات بالآخر تختلف باختلاف علاقة الذات بالذات. فلنرَ، إذن، بالتفصيل، كيف يتخالف عنده، وأين يتخالف منطق الإسلام ومنطق الغرب.

## كيف يتخالف منطق الاسلام ومنطق الغرب في فكر متأسلم

على أرض العنف، بدئياً، يجري التخالف بينهما، وهو التخالف نفسه في مجال العلاقة بالخارج، أي بالآخر. لئن كان منطق الغرب يقوم على قاعدة **استعباد** الخارج، فإن منطق الاسلام يقوم، بالعكس، على قاعدة **استيعابه**. هذا لا يعني، بالطبع، أن العنف خاص بالأول دون الآخر، فعلاقة الإسلام بالخارج (أي بالمشركين، أهل الحرب، على حد تعبير المذكور آنفاً) هي، في البداية، **علاقة عنف**. بيد أن العنف في منطق الغـرب هـو عنـف مستمـر على الخارج، منفلت في الداخل، لا ضابط له، دائم بديمومة جوهر الغرب، ملازم لهذا الجوهر، لأن منطقه، بالضبط، **منطق تناقضي**. بينما العنـف في منطـق الاسلام يختلف عنه في منطق الغرب باختلاف الجوهر، في هذا وذاك، عن الجوهر [٢٣٠]

(٢٣٠) قد يكون مفيداً لجماعة المتأسلمين عندنا من أتباع هذا الفكر أن يقرأوا ما يقوله عن =

إنه، بالتالي، مؤقت، محدد، مضبوط بضوابط الشرع وقواعد الفقه، **لأنه منطق توحيدي**. فغاية الإسلام ليست أن يستقرّ في علاقة عنف مستمر بالخارج، بل أن ينتقل، بالعكس، من دار الحرب إلى دار الاسلام، في زمن يتواصل بتماثل الحاضر بالماضي، من حيث أن الزمن التاريخي هو، في إسلام هذا الفكر،

---

= ظاهرة السيطرة الغربية الاستعمارية واحد من كبار مفكّري الإسلام الحديث، من موقعه بالذات كمفكر إسلامي لا يمكن للقارىء إلا أن ينظر بعين الاحترام إلى جهوده البحثية في ميدان الدراسات الإسلامية، وإلى إسهاماته في تجديد القراءات القرآنية، بحسب مناهج النقد النصي الحديث: « ... إن ظاهرة السيطرة هي عامة مطلقة، إذ إن كل الحضارات التي أخذت توسعاً ما، كان لها اتجاه تنمية إرادة السيطرة. ويمكن أن نذكر عدة أمثلة في هذا المجال، اليونانيون والرومانيون وشعوب أفريقيا فيما بينها. وفي داخل المغرب يمكن أن نذكر صعود الموحّدين والمرابطين. وموقفهم من الشعوب الأخرى؛ ونحن المغاربة شيء طبيعي أن نقرّ بأنهم شيّدوا الوحدة الوطنية، ونحن فخورون بذلك العمل. ولكنه من وجهة نظر علاقات الجماعات فيما بينها، فإن المسألة تأخذ بعداً آخر لأنها لا تنظر إلى ذلك الصعود كعمل إيجابي، لأن بعضها كان تابعاً ومهيمناً عليه، والبعض الآخر على العكس، كان بجانب المهيمنين والمسيطرين. وهكذا، كما ترون أن ظاهرة السيطرة ظاهرة عامة، ولكن مع الأسف نتجه إلى إدراكها بمعيار مظهرها السياسي فقط. لا أحد يمكن أن يناقش أحقية ومشروعية نضالنا لاسترداد سيادتنا الوطنية واستقلالنا التام عندما نكون مستعمَرين. ولكن ظاهرة السيطرة/ الاستقلال ينبغي وضعها في مسارها التاريخي وما بين الجماعات.

إنه لمن المفروض وضع المشاكل من هذه الزاوية الانتربولوجية، والتي تسمح بالوقوف على أصل تطور الأوضاع بعينها، والتي تحرّك الرجال فيما بينهم والجماعات فيما بينها، وحتى داخل خلية عائلية لا يخلو منها منطق السيطرة، فبالأحرى علاقات المجتمعات فيما بينها. وهذا لا يعني تبرير الظاهرة الاستعمارية إذا نحن وضعناها في إطارها النسبوي». مقابلة مع **محمد أركون**، مجلة الفكر العربي، العدد ٣٢، نيسان ١٩٨٣. الفارق شاسع بين هذا الفكر ـ وهو إسلامي ـ، وبين ذلك الفكر الظلامي الذي يظلم، بتأسلمه، الإسلام والفكر معاً.

**الزمن الفقهي**. غاية الاسلام أن يستجيب الآخر لدعوته (الاسلام دعوة)، وإلاّ، فحرب عليه حتى يؤسلم. بإسلامه، ينتهي العنف. يستوعب الاسلام خارجه، إذ يتماثل الآخر بالذات. بانتهاء العنف إذن، بدخول الآخر في دين التوحيد، يزول التناقض بين الذات والآخر، أو قل للدقة، تزول هذه الثنائية في الاسلام، وبالاسلام، وتُلغى. يتحقق، إذّاك، منطق التوحيد، ويكتمل في تماثل الذات والآخر. أما في منطق التناقض، فيبقى الآخر نقيضاً، يُستعبد ويُدمّر. إنه هدف لعنف مستمر. وفي هذا الاختلاف بين المنطقين يقول صاحب النص السابق نفسه: «يستهلك المجتمع الغربي محيطه أو ينهار. إنه بحاجة لمجال خارجي «ليفرغ» عنفه المستمر. هذا العنف يطبع المنطق الماركسي. فهو صورته الفكرية، التي تجعل من العالم ماضي أوروبا المتحضرة عبر ثنائياتها المتعارضة:

حضارة / بربرية، ديمقراطية / استبداد، تطور / جمود... غرب / شرق. هذه الثنائيات هي في جوهر المنطق الأوروبي المجزىء المغتصب.

تحاول الماركسية تخطي هذه التناقضات جاعلة من أوروبا قوة توحيدية، مثالاً للعالم مركز الدينامية التاريخية القائمة على التناقض الداخلي: الصراع الطبقي.. ولكن منطق هذه الدينامية يقوم على مقولات تصنيفية غير متواصلة لا تربطها أية وسائط. فالآخر إما نقيض، «بربري»، استبدادي... أو متشابه يفقد هويته «عالم ثالث»، «نمط رأسمالي مشوه»... إنه منطق مغلق يعبر عن استحالة التحول في زمن متواصل. وهو بهذا المعنى نقيض المنطق الإسلامي الاستيعابي المتواصل، منطق الجماعة التي تتوسع تدريجياً، عبر مقولات شرعية متواصلة تنظم العنف وتخففه فعلياً ولا تخفيه ذهنياً. لذلك فالنسق الأوروبي جزئي لا يعمم مثاله. لا يتماسك إلا كنقيض لخارجه. ولا يفهم إلا كاختلال نسبة للنسق التوحيدي.

من هنا تأخذ الدولة الرأسمالية طابع المهيمن. إنها المنظم الوحيد الذي يسلط العنف على الخارج. لذلك فهي تلغي تنوع الأطر الاجتماعية وتظهر كاكتمال

الدولة الاسلامية الغالبة التي لم تستطيع الغاء الجماعة. أي تظهر كصورة مكتملة لميلها نحو الهيمنة والتجزئة وضرب التعدد الاجتماعي... لقد اخترقت الدولة الأوروبية الشرق، ولكنها بدت عاجزة عن استيعاب الجماعة الملتحمة بالاسلام القائمة على التواصل. لذلك ظل الاختراق محصوراً داخل الأشكال السلطوية، فجاءت «الدولة الحديثة» مسخاً لا هوية له! وليد تشويه الدولة الاسلامية الجائرة، وعجز الدولة الأوروبية في آن معاً»! [٢٣١].

أما ما يبتدىء به النص من تحديد للاختلاف الذي يقيمه الفكر الغيبي المتأسلم بين منطق الاسلام ومنطق الغرب، بأنه اختلاف العلاقة بالخارج، وبأن الغرب، بعكس الاسلام، محكوم، في منطقه الداخلي نفسه، بضرورة أن «يستهلك محيطه أو ينهار»، فهذا ما لن نبتدىء النقد بنقده، بل سنتركه لنقاش لاحق يأتي في حينه. ثم يدهشنا النص، في سطره الأول، بالقفز من المجتمع الغربيّ إلى المنطق الماركسي الذي هو، عنده، منطق النسق الأوروبي الغربي الرأسمالي الفرنجي إياه. فكل كلام على الغرب، (أو على أوروبا، أو الرأسمالية أو الفرنجة...)، هو إذن كلام على الماركسية التي هي هي الخصم عنده. وفي هذا تأكيد على ما سبق قوله من أن الفكر الماركسي بات يحتل في حقل الصراع الطبقي المحتدم بينه وبين الفكر البرجوازي المسيطر موقع الهجوم، أي بالتالي، موقع الطرف المحدِّد لمجرى هذا الصراع الذي في حقله باتت تتحدد مواقع الأفكار الأخرى بنمط علاقتها به، أعني بذاك الطرف الماركسي. وهذا أمر طبيعي للأسباب التي ذكرنا. ولقد أخذنا علماً به، وفي ضوئه نناقش. ولهذا، حين يأخذ صاحب النص على منطق الغرب أنه تناقضي، فإنما يأخذ عليه، ببساطة، أنه منطق ماركسي. لكنه يفهم التناقض فهماً خاطئاً لا علاقة له بتاتاً بفهمه الماركسي. أو قل إنه يُسقط على الفكر الماركسي فهمه الخاص للتناقض، من حيث هو ينحصر في ثنائية الذات والآخر، المتكررة في الثنائيات الأخرى الواردة في نصه. ومثل هذا الفهم للتناقض هو، في الظاهر،

---

(٢٣١) **نظير جاهل**، المصدر نفسه.

أقرب إلى هيجل منه إلى ماركس، كما سبقت الإشارة. نقول: « في الظاهر »، لأن هيجل نفسه بريء من هذا الفهم التبسيطي المتسطح الذي هو، في الحقيقة، وليد فكر اسطوري محكوم بمنطق ثنائية الجوهر، في ثنائية الخير والشر التي يسقطها على الماركسية، فيرى فيها التناقض، حينئذ، على صورة تلك الثنائية: غرباً هو الذات الجوهر، وكل ما ليس هو، هو الآخر، من جوهر آخر. ومنطق العلاقة بين الجوهرين هو منطق العلاقة بين الغرب والخارج. وهو هو منطق العلاقة في ثنائية الخير والشر. إنه، إذن، منطق استحالة أن يستحيل الخير شراً أو الشر خيراً، وأن يستحيل، بالتالي، جوهرُ الذات جوهرَ الآخر. فكل من الاثنين محكوم بأن يبقى منغلقاً على جوهره. هذا ما قاد صاحب النص إلى نعت منطق الغرب بأنه منطق مغلق. وهذا ما قاده إلى تمييز الغرب في علاقته بالخارج، بعنف دائم بديمومة جوهره. وهذا ما قاده أيضاً إلى أن يرى في « النسق الأوروبي » نسقاً جزئياً لا يعمم مثاله. وخلاصة هذا كله أن منطق الغرب ليس بتوحيدي، ولا يمكن له أن يكون كذلك. إنه منطق « استحالة التحول في زمن متواصل ». وادعاء الماركسية أن للرأسمالية منطقاً توحيدياً هو منطق تناقضها الداخلي، ادعاء كاذب. كان يمكن أن يكون مثل هذا الادعاء صادقاً، لو أن هذا التناقض في الداخل كان مضبوطاً، وكان العنف، بالتالي، مضبوطاً بضبطه. لكنه ليس كذلك. إنه، بالعكس، صراع طبقي دائم بديمومة الجوهر.

وهنا يُطرح السؤال الأساسي الذي لا بد من طرحه ومن الإجابة عنه حتى نتمكن من أن ندرك المنطق الداخلي لذلك الفكر الغيبي على حقيقته: ما الذي يجعل العنف في منطق الغرب منفلتاً في الداخل، مستمراً على الخارج، ويجعله في منطق الاسلام مضبوطاً في الداخل، وبالتالي، مضبوطاً على الخارج، سائراً في طريق إلغائه، بتوحيد الخارج والداخل، في زمان الوصل والجماعة، أو قل، عفواً في زمن متواصل؟ ما الذي يجعل من منطق الغرب منطقاً تناقضياً، ومن منطق الاسلام منطقاً توحيدياً؟ إن استكمال نقد النص الذي أثبتنا، باستكمال المقارنة بين هذين المنطقين، ومجابهة التناقضي منهما بالتوحيدي، يقضيان

بضرورة الإجابة عن هذا السؤال الأساسي. ففي هذه الإجابة يكمن الفهم الحقيقي لمعنى أن يكون المنطق الاسلامي توحيدياً. وهذه الإجابة قد نجدها في نص آخر لصاحب النص السابق. فلنقرأه يقول: « إن صورة الانسان المتطور، الذي يسيطر على الطبيعة ويفرض نموذجه، أي يعيد خلق الطبيعة وخلق الإنسان الآخر، أو يخلق القيمة محوّلاً الطبيعة انطلاقاً من ذاته كأصل ويحوّل الآخرين، هو جوهر الفلسفة الاقتصادية الأوروبية. إن نقض الماركسية يبدأ من هذا المنطلق، أي من تصويرها النسق الأوروبي اليوناني والرأسمالي موحداً في الزمن، موحداً للعالم، مندفعاً عبر تناقضه الداخلي محولاً الخارج. أي أن ماركس يحاول تصوير التناقض القائم على فصل الخارج واستعباده، تناقضاً موحداً جاعلاً من التجزئة المدمرة إعادة خلق، ومن النمط الرأسمالي الوليد الطبيعي للنمط التوحيدي القائم على العمل ومن أوروبا وريثة الشرق، الذي وقع في « سبات عميق، »[٢٣٢].

خير ما في هذا النص أسطره الأولى، فهي تقول ما لا تقوله أسطره الباقية التي تكرر ما كررته النصوص السابقة. وتقول ببساطةٍ، إن الاختلاف بين منطق الإسلام ومنطق الغرب اختلاف فلسفي هو القائم في أساس كل اختلاف بينهما. وموضوع الاختلاف هو الإنسان: إما أن يكون خليقة، كما هو في منطق الاسلام، وإما خالقاً، كما في منطق الغرب. خطيئة الغرب، إذن، أنه أحلّ الإنسان محلّ الله، فحلّت عليه اللعنة. والاسلام حرب على من أعلن الحرب عليه، إذ أعلنها حرباً على الله. والغرب هو الذي أعلنها، بتحريره الإنسان من أسره في علاقة خلق هو فيها، مع الطبيعة، في طرف واحد هو الخليقة، والطرف الآخر هو الله، الخالق القهّار. بكسر علاقة الخلق هذه، احتلّ الانسان موقعاً هو فيه سيّد نفسه وسيّد الكون في آن. بيت من الشعر، للشاعر الفرنسي بيير كورني، في مسرحيته « السيد »، يوجز حالة العقل الكلاسيكي في غرب القرن السابع عشر. مفيد في هذا السياق أن نشير إلى أن هذا القرن هو الذي أخذت تتعزز فيه عملية تكوّن الرأسمالية، وتنبني دعائم

---

(٢٣٢) المصدر نفسه.

الفكر العلمي الحديث، على قاعدة القطع المعرفي مع فكر القرون الوسطى السابق عليه، الذي لا نخطىء كثيراً في تمييزه بأنه فكر ديني. وأساس الاختلاف بين لفكرين يكمن، بالتحديد، في أن هذا الأخير يربط الموجودات جميعاً (الإنسان والعالم) بمبدأ من خارجها، في علاقة خلق بين خالق وخليقة. بينما ينظر الفكر العلمي في الموجودات لذاتها، في معزل عن أي مبدأ خارجي، فيؤسس، بهذا، **لمبدأ الموضوعية**. هذا المبدأ، في إطار تلك الشروط التاريخية من تكوّن الرأسمالية، وتهيّؤ بدايات الثورة العلمية والصناعية، هو الذي يسمح للانسان بأن يعدّ نفسه سيّد نفسه وسيّد الكون معاً، بعد أن خلا - أو أخليَ - موقع الله في غيبه، بأن ألغي، بالعلم، غيبه. إلى اختلاف كهذا القائم بين الفكرين، يردّ صاحب النص ذلك الاختلاف بين منطق الاسلام ومنطق الغرب. إنه، من موقع نظره، اختلاف بين المثالية والمادية، الدين والعلم، الإيمان والإلحاد، شبيه بذلك الذي عرفه الفكر العربي الاسلامي في العصر الوسيط، بين القلب والعقل، الشريعة والحكمة. لذا، يبدأ نقض الماركسية، بحسب صاحبنا ومنطق فكره، بنقض **ماديتها** التي فيها وبها تتأكد استقلالية الانسان وتاريخه عن كل غيب. في منطق هذه المادية يكمن منطق الغرب الذي يتجسد في المنطق الماركسي. والمنطق هذا هو، بالضبط، كما يقول صاحب النص المذكور، في مكان آخر من نصه، منطق «بروز الإنسان كأصل وكإله»[٢٣٣]. وضده يرتسم منطق الاسلام الإيماني. هكذا يستعيد هذا الفكر السلفي مقولة بالية رائجة، تغيب حيناً، وتعود تطفو، بحسب تقلبات طقس الصراع الايديولوجي الطبقي، هي من بين أشد مقولات الفكر البرجوازي الرجعي ابتذالاً، وهي التي تميز بين مادية الغرب وروحانية الشرق. كأني به، من موقعه في زمنه الاسطوري المتواصل، يستكمل معركة خاضها الغزالي دفاعاً عن الدين، بما هو الشرع، ضد استقلال العقل في حكمته. وليس هذا بمستغرب عليه، ما دام الماضي، عنده، نموذج الآتي، في توق الحاضر إليه. لكنه نسي، أو ربما تناسى، أن بين الحاضر هذا والماضي بوناً شاسعاً هو القائم

---

(٢٣٣) المصدر نفسه.

في اختلاف الصراع الايديولوجي بين أن يكون، مثلاً، صراعاً بين فكر سلفي وفكر عقلاني، في حقل فكر ديني واحد هو حقل الفكر الاسلامي، وبين أن يكون صراعاً بين فكر ديني، على اختلاف تياراته، وفكر علمي، أو بين فكر رجعي هو فكر البرجوازية الامبريالية الذي يتجدد في أشكال مختلفة، منها الشكل الديني، وبين فكر مادي ثوري هو الماركسية، فكر الطبقة العاملة. والنسيُ ليس بريئاً، والصمت ليس بريئاً. فكل نسي، أو تناسٍ، لهذا الوجه من الاختلاف بين الحاضر والماضي هو، في الحقيقة، في شكل مباشر **تغييب** لميزة الصراع **الراهن** ولطابعه الطبقي، من حيث هو، بالتحديد، صراع ضد الامبريالية ونظام سيطرتها الطبقية، وأشكال تجدد هذه السيطرة. وما كانت الأعمال، في منطق التاريخ، بالنيّات، وإن كان للمرء، في منطق الغيب، ما نوى. فكل صراع ضد نقيض الامبريالية ونظامها هو، في منطق التاريخ، صراع في خدمة الامبريالية ونظامها، حتى لو كان، أو لو ظن أنه، في منطق الغيب، غير ذلك.. ولا ينفع الغيب ومنطقه أن ينقلب على التاريخ ومنطقه، في صراع يُمارس باسم الدين أو سواه، فلن ينجح في إخفاء موقعه الفعلي في ممارسة هذا الصراع ضد الماركسية، في حقل الفكر، وضد الطبقة العاملة وموقعها في السيرورة الثورية، في جميع الحقول: إنه، بدقة، موقع البرجوازية الامبريالية في حقل الصراع الطبقي.

## ب ـ ديكارت لا ـ ماركس
## استقل الانسان عن الله

لم نبتعد عن النص وفكره إلا لنقترب منه أكثر. لكن، للتسلية، وضد الجهل والتجهيل، ملاحظتان اعتراضيتان، في سياق النقد، قبل أن نتابع النقد: **الأولى** هي أن ديكارت، وليس ماركس، هو، في تاريخ الفكر الفلسفي، أول من به استقلّ الانسان عن الله، من حيث أن الانسان هو

الفرد / الذات / الأنا. وديكارت أب الفلسفة الحديثة، لأنه واضع مبدأ الذاتية. والمبدأ هذا هو القائل، باختصار كلي، بأن أساس كل معرفة هو معرفة الذات للذات، من حيث أن الذات، بما هي الأنا، موضوعاً كفرد، هي مبدأ كل معرفة. فصرح العلم يقوم، إذن، بهذا المبدأ وعلى قاعدته التي هي أن الذات هي صاحبة كل معرفة. أما التوفيق بين هذا القول الذي يؤسس لاستقلال الانسان عن الله، والعقل عن الدين، والعلم عن الغيب، والعالم الموضوعي، أي موضوع العلم، عن كل مبدأ من خارجه، وبين أن يكون الله ـ كما سيكون في سياق لاحق من التفكير الديكارتي ـ ضامن المعرفة وصحتها، بل ضامن وجود الانسان في استمراره، فلا يغيّر شيئاً من قولنا السابق، وإن كان يطرح على الباحث في الفكر الديكارتي بخاصة، وفي تناقضات العقل الكلاسيكي بعامة، أكثر من مشكلة نظرية وتاريخية، ليست هذه الدراسة المجال الصالح لمعالجتها. بعد أن اقتلع الله من موقعه في سيادة الوجود والمعرفة، وأحلّ الإنسان محله في هذه السيادة، عاد ديكارت واستلب الانسان ما أعطاه إياه، وردّه ثانية إلى الله، بأن جعل الله الضامن الأول للوجود والمعرفة، والانسان أسيره في وجوده ومعرفته، في حاجة هذين الاثنين إلى ضامن. لكن صرح الفكر الديني كان قد تصدّع ـ في إطار تصدّع النظام الاجتماعي القديم، بنهوض الرأسمالية الفتيّة ـ وما عاد ترميمه ينفع. وكان صرح الفكر العلمي، بالمقابل، ينبني، واثقاً بفتوّته. (شبيه بهذا التوفيق الديكارتي، ما قام به غاليليه من «تراجع»، بضغط وخوف من الكنيسة). هذا ما سيأخذه سبينوزا على ديكارت، في رفضه أن تكون الحقيقة النظرية العلمية بحاجة إلى ضامن صحتها. فهي، بالبرهان، مكتفية بذاتها. وهذا، أيضاً، ما يرفضه سارتر بقوله، في موقف من مواقفه، إن ديكارت أعطى الله ما يعود إلى الإنسان وحده.

## ماركسية ماركس
## ام ماركسية الفكر السلفي ؟

**الملاحظة الثانية** هي أن الماركسية التي يجري عليها الكلام في هذا النص ـ وفي غيره من نصوص مماثلة ـ هي، إن صح التعبير، ماركسية ذلك الفكر الديني السلفي، لا ماركسية ماركس. فمن يضع فكر الطبقة العاملة في خانة واحدة مع فكر البرجوازية الامبريالية لينعته بالغربي، ويرى فيه، بالتالي، نقيض الفكر الاسلامي، يصعب عليه فعلاً ـ برغم تفقّهه، أو قل بسبب منه ـ أن يرى جديد الفكر في الفكر الماركسي. وجديد هذا الفكر ماديته المتميزة التي يفهمها الفكر الديني إلحاداً، أي كفراً بالله، وهي ليست بإلحاد، لأن المقياس الذي به تُقاس ليس وجود الله أو عدم وجوده. في معزل عن كل غيب، وتالياً، عن الله، كوجه من وجوه الغيب، تتحدد المادية بموضوعية العقل في التاريخ وفي العالم. وهي، لهذا، تطبع الفكر العلمي. فلا غيب ولا ما فوق، وإلاّ : باطلاً كان العلم، وكان السحر وحده باقياً، بانتفاء العلم. أما أن يكون الله محور التمييز بين المثالية والمادية، فهذا ما لا يقول به سوى فكر ديني يردّ التمييز هذا إلى تمييز بين الإيمان والإلحاد. ديني هو الفكر الذي يتحدد الله كمحور لمشكليّته الأساسية، سواء أكان إيمانياً أم إلحادياً. ذلك أنه يتماسك، في إيمانه أو إلحاده، بمشكلية الفكر الديني التي تؤمن له لحمته الداخلية. فهو، إذن، ديني، حتى لو قال بالإلحاد، لأنه قائم على تربة الفكر الديني. إنه، في تعبير آخر، أسير مشكليته. بهذا المعنى يمكن القول عن فكر إلحادي كفكر الرازي مثلاً ،أو كغيره من الإلحاديين في الفكر الاسلامي، إنه فكر إسلامي، من حيث أن مشكليته، في إلحاده بالذات، هي مشكلية هذا الفكر الديني التي هي مشكلية التوحيد. بهذا المعنى، أيضاً، يمكن القول عن فكر فورباخ، مثلاً، في نقده الدين، في كتابه « ماهية المسيحية »، إنه فكر ديني. فنقد الدين ليس إعلاناً للحرب على الله، ولا ينحصر في الإلحاد، ولا يتم على أرض الدين ومن موقعه. يكون، بالعكس، بتحديد الشروط التاريخية المادية لوجوده الاجتماعي، ولظهوره، أيضاً، في شكل وجوده الغيبي. يكون نقد الدين من موقع نقيض

للموقع الذي يتحرك فيه في حقل الصراعات الاجتماعية، وعلى أرض هذه الصراعات، وفي هدف تحويل مجراها في اتجاه إنجاح سيرورة التغيير الثوري. فالهدف الأول والأخير هو هذا التغيير وتحقيق ضرورته. هدف النقد **مادي، لا غيبي**. يجب التمييز، إذن، بين نقد غيبي للدين، كالنقد الفورباخي، هو نقد له من موقع الفكر الديني، ونقد **مادي**، كالنقد الماركسي، هو نقد له من موقع نقيض هو موقع الفكر المادي الثوري. فالقول بالإلحاد لا يقود، بالضرورة، إلى موقع مادي. هذا يعني أن بإمكان الفكر أن يكون إلحادياً وأن يكون، في آن، غيبياً. لكن طبيعي أن يكون الفكر المادي إلحادياً، لا بمعنى إلغاء الله ونفيه لذاته وبذاته، بل بمعنى إلغاء **كل غيب**، أو إلغاء ما وراء الوجود من وجود غيبي خارج عن الوجود، حاكم له. مثل هذا الوجود له في الفكر المادي طابع الوجود الاسطوري أو السحري، وله، في طابع وجوده هذا نفسه، فاعلية الوجود المادي. ما نريد قوله، دون استرسال في معالجة قضية فلسفية بعيدة عن سياق بحثنا، هو أن مادية الماركسية تتحدد من **خارج علاقة الايمان والإلحاد**، أي من خارج مشكلية الفكر الديني. وهذا، بالضبط، جديدها الذي استعصى فهمه على أتباع ذلك الفكر السلفي.

ثم إن القول بأن الانسان في الماركسية هو ـ على حد تعبير واحد من هؤلاء هو صاحب النص السابق ـ الذي «يسيطر على الطبيعة ويفرض نموذجه أي يعيد خلق الطبيعة وخلق الانسان الآخر، أو يخلق القيمة محولاً الطبيعة انطلاقاً من ذاته كأصل ويحوّل الآخرين»، هو قول خاطىء لا يستقيم معناه إلا بالنسبة إلى فكر غيبي محكوم بمنطق ثنائية الذات والآخر الذي لا علاقة له البتة بمنطق الفكر الماركسي. بل يمكن القول إن منطق هذا الفكر قد انبنى، في طابعه المادي نفسه كمنطق موضوعي، ضد ذاك **المنطق الذاتي** الذي يجد مثاله ـ ربما ـ في الفكر الديكارتي نفسه، واضع الذات / الفرد **كفاعل** هو صاحب التاريخ والمعرفة، أي فاعلها. ببساطة نقول إن التأويل الذاتي لمنطق الفكر الماركسي الذي نجده في ذلك النص هو وليد جهل كامل بهذا الفكر ومنطقه، بل إنه وليد جهل بأوليات هذا الفكر التي بات يعرفها حتى مبتدىء في قراءته.

وأولياته أن القوة المحركة للتاريخ ليست الانسان، بل الصراع الطبقي، وأن التاريخ، بالتالي، لا يجري بحسب المنطق الذاتي للإنسان، بل من خارج هذا المنطق، أي من خارج كل وعي وإرادة، إن لم نقل ضدهما، بحسب منطق موضوعي يجد أساسه المادي في آلية الانتاج الاجتماعي وشروطه، دون أن ينحصر في آلية نمط الانتاج المسيطر في البنية الاجتماعية القائمة، وبوضوح فظ، دون أن ينحصر في **الاقتصادي** [٢٣٤]. لقد غاب عن ذلك التأويل الذاتي مفهوم

---

(٢٣٤) نقول هذا تصحيحاً لخطأ شائع يحلو للبعض الوقوع فيه، ربما لتسهيل مهمة النيل من الماركسية. والخطأ هذا الذي هو تشويه واضح ومتكرر للماركسية يكمن في القول، مثلاً، إن «المادية التاريخية طريقة خاصة في تفسير التاريخ، تتجه إلى تفسيره بعامل واحد...»، كما ورد في كتاب **محمد باقر الصدر**، «**اقتصادنا**»، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٩٨١، ص ٤١. ليس هذا قولاً عابراً للمؤلف، بل إنه يتكرر باستمرار في هذا الكتاب، ويشكل فيه القاعدة التي يقوم عليها تأويل معين للماركسية، أقل ما يمكن القول فيه إنه وليد عدم معرفة حقيقية، أو مصطنعة، بأسس النظرية الماركسية. كما في هذا القول، مثلاً: «إن العامل الاقتصادي، هو العامل الرئيسي، والرائد الأول للمجتمع في نشوئه وتطوره والطاقة الخلاقة لكل محتوياته الفكرية والمادية...» ص ٤٣. وفي الصفحة إياها، كلام على «العامل الاقتصادي، بصفته المحرك الحقيقي لموكب البشرية في كل الميادين» أما في الصفحة ٥٤، فثمة كلام على أن الماركسية تفسّر التاريخ «منذ فجر الحياة إلى الأبد، بوسائل الإنتاج». وفي مكان آخر: «إن الصرح الاجتماعي الهائل، يقوم كله على قاعدة واحدة، وهي قوى الإنتاج»، ص ٥٨. ثم يتكرر القول نفسه: «إن الواقع الموضوعي لقوى الإنتاج، هو القوة الرئيسية للتاريخ...» ص ٦٩. ويتكرر مرة أخرى: «علم الاقتصاد الماركسي (...) يفسر التاريخ كله تفسيراً اقتصادياً، في ضوء القوى المنتجة» ص ٢٢٦. وكذلك: «إن القيم والمفاهيم الخلقية، ليست في رأي الماركسية إلا وليدة العامل الاقتصادي، والوضع الاجتماعي للقوى المنتجة...» ص ٢٢٩. وهذا الحكم القاطع، أيضاً، الذي يوجز التأويل كله: «إن العامل الاقتصادي هو العامل الأساسي الوحيد في حياة المجتمع» ص ٢٣١.

**نمط الانتاج** الذي هو أحد أهم المفاهيم النظرية الماركسية. بتغييبه، أخذ التأويل هذا طابعه الذاتي، فمُسخت علاقات البشر بعالمهم، وعلاقاتهم الصراعية المعقدة بعضهم ببعض، في إنتاج حياتهم المادية التاريخية الاجتماعية، في علاقة خلق باهتة سخيفة متسطحة هي علاقة ذات بآخر، فبات، بالتالي، فهم الفكر الماركسي على ذلك الفكر السلفي أمراً عصيّاً، بإمكان هذا الفكر الاسطوري أن يضع، على سبيل التجربة، الإنسان الذي يشاء في وجه الطبيعة التي يشاء، فلن يتمكن ذاك الإنسان من تحويل هذه الطبيعة «انطلاقاً من ذاته كأصل»، مسلحاً بجوهره، حتى لو بقي معها الدهر كله، ولن يتمكن من أن «يعيد خلقها وخلق الإنسان الآخر»، حتى لو امتلك الطين الذي منه كان آدم. ذلك أن عملية التحويل هذه ليست عملية سحرية أو اسطورية أو غيبية. إنها **عملية مادية هي عملية إنتاج** شرط تحققها أن تتوفر أدواتها التي هي هي أدوات الإنتاج الخاصة بنمط معين من الإنتاج. ولا يتحقق إنتاج اجتماعي هو تحويل للطبيعة إلا في **علاقات إنتاج** محددة. لقد احتل مفهوم علاقات الإنتاج هذا في منطق الفكر

---

= أما الماركسية، فشيء مختلف بالمطلق عن مثل هذا التأويل الذي يدور كله حول موقع الاقتصادي ودوره في المجتمع، من حيث هو العامل الوحيد الذي به يُفسّر التاريخ. لن نناقش مثل هذا التأويل، بل نكتفي بالقول إن الفارق أساسي بين أن يكون الاقتصادي هو العامل الواحد الأوحد، وبين أن يكون العامل **المحدّد** الذي يتحدد بما يحدده في وحدة الكل الاجتماعي. والفارق أساسي أيضاً بين أن يكون الاقتصادي هو المحرّك الحقيقي للمجتمع والتاريخ وبين أن يكون، بالعكس، **الصراع الطبقي**، من حيث **هو السياسي** نفسه، هو القوة المحرّكة للتاريخ. والفارق أساسي كذلك بين أن تكون القوى المنتجة هي القاعدة التي يقوم عليها البناء الاجتماعي، وأن تكون هذه **القاعدة الاقتصادية** هي، بالعكس، وحدة العلاقة التناقضية بين قوى الانتاج وعلاقات الانتاج. فالاقتصادي، إذا أردنا تحديده بطرف من أطراف هذه العلاقة، ليس **قوى الانتاج**، بل **علاقات الانتاج**. وباختصار نقول إن ذلك الفارق الأساسي هو القائم بين ابتذال الفكر في تأويل الماركسية تأويلاً اقتصادياً، والماركسية نفسها. إنه القائم، بالتالي، بين فكر غير ماركسي وفكر ماركسي.

المادي التاريخي الموقع الذي يحتله مفهوم الإنسان في منطق الفكر الغيبي الذاتي. حمقاء، إذن، هي كل قراءة لمنطق ذاك الفكر في ضوء هذا المنطق. مفيد للفكر أن يتجنبها.

## كشف المنطق الذي يفسّر الاختلاف بين منطق الاسلام ومنطق الغرب

نقفل القوسين على هاتين الملاحظتين الاعتراضيتين، ونعود إلى ما كنا فيه من نقد لمنطق المقارنة التي يقيمها الفكر المتأسلم بين منطق الاسلام ومنطق الغرب. لقد حدّد الأول بأنه توحيدي، والثاني بأنه تناقضي [٢٣٥]، فتساءلنا: ما الذي يجعلها كذلك؟ ما الذي يسمح للأول بضبط عنفه في الداخل، وبضبطه، تالياً، في علاقته بالخارج، بينما عنف الثاني منفلت في الداخل، مستمر في الخارج؟ ورأينا طريق الإجابة عن هذا السؤال في ردّ منطق الاختلاف بين الاثنين إلى منطق الاختلاف القائم بين الإيمان والإلحاد، فكان الأول ايمانياً، والثاني إلحادياً، وكان في هذا الوجه من الاختلاف بينهما تفسير ما نبحث عن تفسيره. ذلك أن الدين وحده هو ضابط العنف، فإذا وُجد، انضبط العنف، وإلاّ انفلت في الداخل والخارج. ولإثبات ما نقول، نرانا مرغمين على أن نستعين بنص، ربما كانت الاستعانة به ـ من الناحية الشكلية البحت ـ خروجاً على قاعدة المنهج الذي ارتسمنا في نقد الفكر اليومي، وحاولنا ـ غالباً، لا دائماً ـ أن نتقيّد به، فلا نستند، في هذا النقد، إلاّ إلى كتابات في الصحافة اليومية أو الشهرية. نستبق، إذن، نقد القارىء ونعترف بأننا خرجنا على قاعدة وضعناها، في بداية البحث، للبحث، فلم نحترمها في سياقه. نأسف، ونتابع

(٢٣٥) وبأنه «انقسامي» أيضاً. وفي هذا التحديد إضاءة للشكل الذي يفهم فيه التناقض. راجع: نظير جاهل، المصدر المذكور أعلاه.

فنقول: إن صاحب ذلك النص الذي بنصه نستعين في نقد ما ننقد، هو مرجع كبير في ميدانه. ولهذا، نؤيد ما نقول بنصه.

في تحديد ما يسميه «المشكلة الاجتماعية»، وفي بحثه عن الكفيل بحلها، يقول هذا المرجع، عارضاً ما تقترحه الماركسية، بحسب رأيه، من حل لهذه المشكلة، ناقداً هذا الحل: «وتقول الماركسية بهذا الصدد ـ على أساس المادية التاريخية ـ دعوا المشكلة نفسها، فإن قوانين التاريخ كفيلة بحلها في يوم من الأيام. أفليست المشكلة هي أن الدوافع الذاتية لا تستطيع أن تضمن مصالح المجتمع وسعادته، لأنها تنبع من المصالح الخاصة التي تختلف في اكثر الأحايين مع المصالح الاجتماعية العامة؟ إن هذه ليست مشكلة وإنما هي حقيقة المجتمعات البشرية منذ فجر التاريخ، فقد كان كل شيء يسير طبقاً للدافع الذاتي الذي ينعكس في المجتمع بشكل طبقي، فيثور الصراع بين الدوافع الذاتية للطبقات المختلفة، والغلبة دائماً تكون من حظ الدافع الذاتي للطبقة التي تسيطر على وسائل الانتاج، وهكذا يتحكم الدافع الذاتي بشكل محتوم، حتى تضع قوانين التاريخ حلها الجذري للمشكلة بإنشاء المجتمع اللاطبقي، تزول فيه الدوافع الذاتية، وتنشأ بدلاً عنها الدوافع الجماعية، وفقاً للملكية الجماعية.

(...) إن أمثال هذه النبوءات التي تتنبأ بها المادية التاريخية لا تقوم على أساس علمي، ولا يمكن انتظار حل حاسم للمشكلة من ورائها»[٢٣٦].

يحدد الكاتب المشكلة الاجتماعية بأنها مشكلة العلاقة بين المصالح الخاصة والمصالح الاجتماعية العامة، أو قل بين الذاتي والاجتماعي. إنها، في تعبير آخر، مشكلة العلاقة بين الفرد والجماعة[٢٣٧]، والمشكلة هي في أن العلاقة بين هذين الطرفين هي **علاقة تناقض**. فما هو الحل؟ والحل، بالطبع، يختلف باختلاف الشكل الذي تطرح فيه المشكلة. لكن الكاتب يرى، في كلامه على الماركسية

---

(٢٣٦) **محمد باقر الصدر**، اقتصادنا، دار التعارف للمطبوعات، بيروت ١٩٨١، ص ٣٢٣ ـ ٣٢٤.

(٢٣٧) حول طبيعة هذه العلاقة، راجع ما قلنا، في بداية البحث.

بالذات، أن المشكلة الاجتماعية هذه هي **واحدة** في طرحها، أي أن الشكل الذي فيه يطرحها هو، عنده، الأوحد، وأنها، بالتالي، فيه مطروحة، في فكره وفي الماركسية، بل منذ فجر التاريخ، على حد قوله، دون تغيير. وهذا، بالضبط، ما نعترض عليه، وإن لم يكن مركز النقاش. فتحديد تلك المشكلة بذاك الشكل هو تحديد لها خاص بالكاتب وبفكره، يسقطه على الماركسية، فيتولد في وعي القارىء وهم بأن الاختلاف حول المشكلة الاجتماعية بين الفكرين هو اختلاف حول الحل فقط. بينما الحل، في الحقيقة، مختلف بينهما لأن كلاً منهما يطرح المشكلة في شكل مختلف. فهي، في الماركسية، مشكلة **استغلال الانسان للانسان**، وضرورة القضاء على هذا الاستغلال بالقضاء على شروطه التاريخية المادية، أي بتغيير مادي ثوري للعالم. والفارق جذري بين أن تكون المشكلة كما تحددها الماركسية، فيكون حلها كما قلنا، وبين أن تكون مشكلة علاقة الفرد بالجماعة، فيكون الحل، حينئذٍ، **توفيقاً**، أو محاولة توفيق بين مصالح الطرفين، دون تغيير في نمط الانتاج، مثلاً، وشروطه المادية، كما سنرى. هذا يعني أن مشكلة **الاستغلال** مغيَّبة في هذا الطرح، ومغيَّبٌ هو، بالتالي، حلها. لذا، كان **منطق التوفيق** هذا يتضمن، **بالضرورة**، الإبقاء على الاستغلال وشروطه، مع الاكتفاء، في أحسن الحالات، بمحاولة تقليم أظافره. هذا ما سيتأكد لاحقاً.

قد لا يكون مضراً أن نشير، في سياق هذا النقد، إلى هذا **التأويل الذاتي** للماركسية الذي يظهر في فهم الكاتب للصراع الطبقي الذي هو عنده « انعكاس في المجتمع للدافع الذاتي ». الصراع الطبقي، في هذا التأويل، ليس، بالطبع، وليد شروط مادية تاريخية محددة هي، في نهاية التحليل، شروط الانتاج المادي. إنه، بالعكس، وليد دافع ذاتي متأصل في طبيعة الانسان وجوهره. بل يجب القول إنه الشكل الذي ينعكس فيه في المجتمع تصادم الدوافع الذاتية للأفراد أو للطبقات على حد سواء. ذلك أن ما يصح على الفرد من قول ينسحب على الطبقة، في هذا التأويل الذاتي للماركسية الذي تتحدد فيه الطبقة أيضاً **ذاتياً**، من حيث هي، كالفرد، ذات. وهذا راجع إلى أن الاجتماعي، في هذا الفكر،

ليس الطبقي، ولا يمكن له أن يكون كذلك، أو أن يكون علاقة الطبقة بالطبقة، أو حتى الوجود الطبقي للفرد نفسه. الاجتماعي يتحذد بالجماعة، في وحدتها الأساسية التي هي وحدتها الفقهية. فبها، وعليها، تقوم وتتماسك وحدة المجتمع. الصراع الطبقي، إذن، يجد أساسه، بالنسبة إلى هذا الفكر الديني، في طبيعة الانسان، لا في شروط الانتاج المادية. يقول الكاتب، في هذا السياق: « إن الدافع الذاتي هو مثار المشكلة الاجتماعية، وإن هذا الدافع أصيل في الانسان لأنه ينبع من حبه لذاته » (٢٣٨). هذا يعني أن المشكلة الاجتماعية هي، كالمشكلة الاقتصادية أيضاً، أو ما يسميه الكاتب كذلك، « مشكلة الانسان نفسه، لا الطبيعة، ولا أشكال الانتاج » (٢٣٩)، « فظلم الانسان في حياته العملية وكفرانه بالنعمة الالهية، هما السببان الأساسيان للمشكلة الاقتصادية في حياة الانسان » (٢٤٠).

في ضوء هذا الطرح الديني الميتافيزيقي للمشكلة الاجتماعية (والمشكلة الاقتصادية أيضاً)، طبيعي جداً أن يكون الحل الذي تقترحه « الماركسية » ـ أي « ماركسية » هذا الفكر ـ طرحاً لا أساس علمياً له، وغير قابل بالتالي، للتحقيق. فهو حل « طوباوي » ـ إن صح التعبير ـ، لأنه يكمن في إزالة « الدوافع الذاتية » واستبدالها « بدوافع جماعية ». إنه يكمن، إذن، بحسب تأويله الذاتي ذاك، في إزالة أحد طرفي التناقض ـ وهو الفرد ـ وإبقاء الطرف الآخر، وهو الجماعة (٢٤١). وهذا، بالضبط، هو وجهه « الطوباوي »، إذ لا

---

(٢٣٨) المصدر، اقتصادنا، ص ٣٢٤.

(٢٣٩) المصدر نفسه، ص ٣٤٧.

(٢٤٠) المصدر نفسه، ص ٣٤٧.

(٢٤١) وهذا، بالطبع، افتراء على الماركسية، من موقع عدم المعرفة بها، أو تشويهها. لكن أهم ما في هذا التأويل، ربما هو أنه يستعيد فكرة برجوازية شديدة الإبتذال هي تلك التي تحدد التناقض الاجتماعي بأنه القائم بين الفرد والجماعة (أو الفرد والمجتمع، أو الفرد والدولة، راعية مصالح المجتمع والجماعة)، بدلاً من تحديده بأنه التناقض الطبقي نفسه؛ وهي التي، بالتالي، تتهم الماركسية بأنها ضد الفرد ومع سحقه وإلغائه، لصالح الجماعة. أليس هذا ما تسميه البرجوازية، =

يمكن، ولا يصح أصلاً، وليس حلالاً في الفقه أو في الشريعة، تغيير طبيعة الانسان الثابتة، « فالدافع الذاتي » أصيل فيها، لا يمكن إزالته، ومن الكفر محاولة إزالته. هنا، إذنْ، يكمن ـ بالنسبة إلى هذا الفكر الديني ـ جذر الفشل في الحل الماركسي: في **طابعه الإلحادي** هذا الذي يتجسد في قول إن الإنسان أصل الإنسان وخالق نفسه ـ بدلاً من أن يكون خليقة لله ـ وإنه، بالتالي، وليد شروط تاريخية مادية، يتغيّر بتغيّرها. فهو ليس بجوهر، بل هو نتيجة محددة لمجموع العوامل الاجتماعية التاريخية التي تحدده. هذا يعني، في تعبير آخر، أن طابع الإلحاد في الحل الماركسي يكمن في هذا الوهم بأن بالامكان خلق إنسان جديد تزول فيه « الدوافع الذاتية »، وتسيطر فيه، بالكامل، « الدوافع الجماعية ». لكن الإنسان، في الحقيقة، غير قادر على تغيير نظام الخليقة. والنظام هذا كامل بكمال خالقه، وكماله أن كل كائن فيه قد زوِّد « بإمكانات التكامل، وأودعت فيه الفطرة التي تسوق إلى كماله الخاص » [٢٤٢]. والانسان، بالطبع، ليس بمستثنى من نظام الخليقة هذا، بل هو جزء منه، وإليه ينتمي. وما دامت الفطرة « هي أساس الدوافع الذاتية التي نبعت منها المشكلة فلا بد أن تكون قد جهزت بإمكانات لحل المشكلة أيضاً. لئلا يشذ الإنسان عن سائر الكائنات التي زودت فطرتها جميعاً بالامكانات التي تسوق كل كائن إلى كماله الخاص. وليست تلك الامكانات التي تملكها الفطرة الانسانية لحل المشكلة إلا غريزة التدين والاستعداد الطبيعي لربط الحياة بالدين وصوغها في إطاره العام.

« فللفطرة الانسانية إذن جانبان: فهي من ناحية تملي على الانسان دوافعه الذاتية التي تنبع منها المشكلة الاجتماعية الكبرى في حياة الانسان (مشكلة التناقض بين تلك الدوافع والمصالح الحقيقية العامة للمجتمع الانساني). وهي

---

= « التوتاليتارية »، التي بها تتهم الاشتراكية والماركسية؟ أهم ما في ذاك التأويل الذاتي أيضاً أنه يلغي الصراع بين طرفي التناقض ـ (يكره الفكر الديني، كالفكر البرجوازي، الصراع الطبقي كرهاً جمّاً) ـ فلا يعود الحل نتيجة لتحويل العلاقة نفسها بين الطرفين، ولتحويل الطرفين أيضاً.

(٢٤٢) المصدر، اقتصادنا، ص ٣٢٥.

من ناحية أخرى تزود الإنسان بإمكانية حل المشكلة عن طريق الميل الطبيعي إلى التدين، وتحكيم الدين في الحياة بالشكل الذي يوفق بين المصالح العامة والدوافع الذاتية. وبهذا أتمت الفطرة وظيفتها في هداية الإنسان إلى كماله »[٢٤٣]. المشكلة الاجتماعية أو الاقتصادية التي يجري عليها الكلام في نص الكاتب ليست، إذن، مشكلة اجتماعية، وليست مشكلة اقتصادية، ولا هي، بالطبع، تاريخية، « وإنما المشكلة - قبل كل شيء - مشكلة الإنسان نفسه »[٢٤٤]، في طبيعته الميتافيزيقية، من حيث هو جوهر مخلوق، أو قل إنه جوهر لأنه خليقة. هكذا حدّد الكاتب مشكلته. إنها، بالتالي مشكلة دائمة بديمومة جوهر الإنسان، ثابتة بثبات طبيعته، من أول الزمان، منذ فجر التاريخ، حتى آخر الزمان، وإلى الأبد، لا تغيّر فيها. لكنها ليست بلا حل. حلّها فيها. بفعل واحد هو فعل خلق الخليقة، كانت المشكلة، وكان حلها، في آن. فللخليقة نظام خالقها: كان مذ كانت، وإلى الأبد سيكون، واحداً في وحدته. ويوجز الكاتب فكره فيقول: « وهنا يجيء دور الدين بوصفه الحل الوحيد للمشكلة. فإن الدين هو الإطار الوحيد الذي يمكن للمسألة الاجتماعية أن تجد ضمنه حلها الصحيح. ذلك أن الحل يتوقف على التوفيق بين الدوافع الذاتية والمصالح الاجتماعية العامة، وهذا التوفيق هو الذي يستطيع أن يقدمه الدين للانسانية، لأن الدين هو الطاقة الروحية التي تستطيع أن تعوض الإنسان عن لذائذه الموقوتة التي يتركها في حياته الأرضية أملاً في النعيم الدائم، وتستطيع أن تدفعه إلى التضحية بوجوده عن إيمان بأن هذا الوجود المحدود الذي يضحي به ليس إلا تمهيداً لوجود خالد وحياة دائمة، وتستطيع أن تخلق في تفكيره نظرة جديدة تجاه مصالحه، ومفهوماً عن الربح والخسارة أرفع من مفاهيمها التجارية المادية. فالعناء طريق اللذة، والخسارة لحساب المجتمع سبيل الربح، وحماية مصالح الآخرين تعني ضمناً حماية مصالح الفرد في حياة أسمى وأرفع... وهكذا ترتبط المصالح الاجتماعية العامة بالدوافع الذاتية، بوصفها

---

(٢٤٣) المصدر نفسه، ص ٣٢٦ - ٣٢٧.

(٢٤٤) المصدر نفسه، ص ٣٤٧.

مصالح الفرد في حسابه الديني »[٢٤٥]، ولئن سأل سائل: أي دين هو هذا الذي يجري عليه الكلام في هذا النص؟، فإن للكاتب عن هذا السؤال جواباً هو: « أن هذا الدين الذي فطرت الإنسانية عليه ليس هو إلا الدين الحنيف، أي دين التوحيد الخالص، لأن دين التوحيد هو وحده الذي يمكن أن يؤدي وظيفة الدين الكبرى، ويوحد البشرية على مقياس عملي وتنظيم اجتماعي، تحفظ فيه المصالح الاجتماعية. وأما أديان الشرك ( ...) فهي في الحقيقة نتيجة للمشكلة فلا يمكن أن تكون علاجاً لها... »[٢٤٦].

لن نكبت فينا رغبة في إبداء الإعجاب بهذا النص، لوضوح فيه في تحديد وظيفة الدين، قلما نجده في أدبيات الفكر الديني. و « وظيفة الدين الكبرى » ـ على حد تعبير الكاتب ـ هي، في هذا النص، وظيفة إيديولوجية. لا لأن الكاتب يراها كذلك، أو يرى إليها، مثلاً، بعين ماركسية، بل لأنه، في تحديده لها من موقعه كمفكر ديني، يكشف، بهذا التحديد، عن طابعها الايديولوجي ـ بدون قصد ـ لا سيما بحصره لها في وظيفة دنيوية (أو اجتماعية) هي ضبط علاقة البشر بالبشر، حفاظاً على وحدة التنظيم الاجتماعي وتماسكه. أو قل للدقة إنه يغلّب فيها الجانب الدنيوي هذا على الجانب الروحي (أو الأخروي)، أي الغيبي، بل إنه يضع هذا في خدمة ذاك، في حساب دقيق من الربح والخسارة، يتحدد فيه الروحي كتعويض عن خسارة الدنيوي، أو جزء منه، وظيفة الدين ـ وهي في النص « الكبرى » ـ أن يؤمن للإنسان تعويضاً عن خسارة دنيوية يلحقها به ضبطه الذاتي حتى لا يطغى على الاجتماعي، أو ضبطه الفرد خدمة للجماعة. أما التعويض، ففي الآخرة، ربح روحي. وأما الضبط، فبالتحليل والتحريم[٢٤٧]. والغيب راسم الحدود. إنه الضابط الأكبر. هكذا

(٢٤٥) المصدر نفسه، ص ٣٢٥.

(٢٤٦) المصدر نفسه، ص ٣٢٧.

(٢٤٧) « ... إن قصة الحلال والحرام في الإسلام تمتد إلى جميع النشاطات الانسانية، وألوان السلوك: سلوك الحاكم والمحكوم، وسلوك البائع والمشتري، وسلوك المستأجر والأجير، وسلوك العامل والمتعطل، فكل وحدة من وحدات هذا السلوك هي إما حرام وإما حلال. وبالتالي هي إما عدل وإما ظلم، لأن الإسلام =

الدين يوفّق: بالأمر والنهي، مـن خـارج الأحـداث، والظـاهـرات، **لا مـن داخلها. يتركها تجري بحسب مجراها، أي بحسب مبادئها وقوانينها الناظمة لها:** لكنه يرسم الحدود، ويضبط كل شطط، من خارج، بتعيين الحلال والحرام. ولئن توخّينا دقة أعلى في الكلام، لربما كان علينا أن نقول إن الأحداث والظاهرات تجري بحسب خالقها. أو قوانينها ومبادئها، **فهي هي** قوانين الحلال والحرام ومبادئها. إنها إذن قوانين **الفقه** ومبادئه. هذا هـو الطـابـع الأسـاسي المحدِّد للقانون في الفكر الديني، أو قل في الفكر الإسلامي، سواء أكان هذا القانون اجتماعياً أو تاريخياً أو سياسياً أو اقتصادياً... إلخ: إنه **الطابع الفقهـي،** لا آخر سواه. لذا كان الفقيه هو العالم وحده، وهو المرشد أيضاً. لذا، كان **الفقه** هو العلم كله، لا علم سواه. أما العلوم الأخرى، فكلها **فروع** منه، كالاقتصاد أو الاجتماع أو السياسة. لذا كان **التوفيق** «وظيفة الديـن الكبرى»: هذا حلال وهذا حرام. ذلك أن التوفيق هو في النص الذي قرأنا توفيق بين **الدنيا والآخرة.** وما هو كذلك إلا لأنه توفيق، في **الدنيا**، بين الفرد والجماعة، أو بين الدوافع الذاتية والدوافع الجماعية. إنه، بالدرجة الأولى، توفيق في خدمة التنظيم الاجتماعي القائم في دار الاسلام. هذا يعني أن **الدنيوي** (أو الاجتماعي)، كما هو واضح في النص، هو المحدِّد لوظيفة هذا التوفيق، حتى بين الدنيا والآخرة.

## الاسلام يتعدّد
## بتعدّد تأويلاته
## عند الإسلاميين

لكن ما يستوقف حقاً في هذا التوفيق الدنيوي بين الدنيا والآخرة هو **اختلافه** الساطع عن ذلك التوفيـق الذي حـاولـه مـرة ابـن رشـد بين الحكمـة

---

= إن كان يشتمل على نص يمنع عن سلوك معين سلبي أو إيجابي فهذا السلوك حرام، وإلا فهو حلال». **الصدر**، اقتصادنا، ص ٣٨٣.

والشريعة، بعد أن كان قد سبقه إليه الفارابي وابن سينا، وغيرهما أيضاً، يوم كان الاسلام هو الإطار الجامع لتيارات متباينة من الفكر تتأوله في كل اتجاهات الصراعات الاجتماعية، فتختلف وتتخالف بحسب شروط هذه الصراعات، لكنها كانت تتحدد، برغم تخالفها هذا، أو بسبب منه، كتيارات من الفكر الاسلامي نفسه، من حيث أن هذا الفكر وحده كان تربتها التي فيها نبتت، فترعرعت وتصارعت في إطار واحد هو إطار **مشكلية التوحيد**، فالتوحيد هو موضوع الفكر في هذه التيارات، ومحور التصادم والتصارع، وأرض التخالف من تأويل إلى تأويل. وموضوع التوحيد الله، لا الانسان. أما منطق التوحيد فهو منطق الشهادة، أي منطق شهادة أن الله واحد أحد منزّه في وحدته، بالمطلق، عن كل ما سواه، وعن إدراك ما سواه، فهو الخالق والآخر خليقته. على قاعدة هذا الفهم للتوحيد، بما هو **توحيد لله**، قام الفكر الاسلامي في وحدته المعقدة، فتباينت تياراته بتباين تأويلها هذا التوحيد وموقفها منه. وما كان للتوحيد في الفكر الاسلامي يوماً ذلك المعنى الذي سيعطيه إياه، في وقتنا الحاضر، لأسباب مادية بحت، بعض من تأسلم، أو ظن أنه أسلم، فانتقل بالتوحيد من حقله في الغيب إلى حقل الصراع الطبقي الراهن، وراح يقيسه على الدنيوي بعلاقة داخل بخارج هي في الإسلام، أو ما ظنه أنه الإسلام، غيرها في الغرب، أو ما ظنه أنه الغرب. وما اختلافها في الأول، الذي هي فيه توحيدية، عنها في الثاني، الذي هي فيه تناقضية، أو انقسامية، سوى اختلاف الإيمان عن الإلحاد أو، بالتالي، اختلاف من ضبط بالدين دافعه الذاتي [٢٤٨]، فضبط عنفه، فاستوعب الآخر ـ (وهذا هو، بالتحديد، عند من تأسلم، معنى التوحيد) ـ عن كافر ملحد أطلق لدافعه الذاتي العنان، وتركه منفلتاً من قيود الدين، أي من حدود الحلال والحرام، فما ضبطه، وما كان له، في غياب

(٢٤٨) كأن في هذا القول تأكيداً لقول فرويد إن الدين، كأي نظام من القيم والمثل، قامع الغزيرة، كابح الفطرة. وظيفة الدين، إذن، وظيفة قمعية بامتياز. وهي هي وظيفته الاجتماعية. لكنه، في الحالتين، قول يحدد للدين دوراً محافظاً يضعه في موقع الرقيب لكل ما قد يُخلّ بنظام الأمن الاجتماعي.

الدين، أن يضبطه، فراح يمارسه، بالتالي، عنفاً على الآخر. هكذا يُبتذل التوحيد إذ يتأسلم بتأويل يُفقده معناه الأصلي، أعني الإسلامي، ويستبدله بآخر لا موقع له في الاسلام إلا بوضع الإسلام، عن قصد، وبالقسر، في موقع معيّن في حقل الصراع الطبقي الراهن، هو، بالتحديد، موقع البرجوازية الرجعية في تناقضها التناحري مع قوى الثورة الاشتراكية، وعدائها للفكر الماركسي، بما هو فكر هذه الثورة بالذات، وما هذا بموقع الإسلام، أو قل لا شيء في الإسلام يقضي بأن يكون للاسلام هذا الموقع. إنه، بالعكس، موقع من يضع الإسلام، بتأويل معين، في موقع البرجوازية في حقل الصراع الطبقي. ومن الخطأ حصر الإسلام في هذا التأويل، أو في غيره، ولا يمكن، أصلاً، حصره فيه، ففي الحصر تعسّف لا يجد في الاسلام أسبابه، بل في الشروط التاريخية المادية الخاصة بتأويلاته. وما حُصر الاسلام في واحد منها إلا بالقسر، أي بفعل **سلطوي**، أعني **سياسي**. ذلك أن حصره هذا هو سبيل من يسعى به إلى الانفراد بالسلطة، وإحكام هيمنته السياسية دون الآخرين. لذا، كان الاسلام يتعدد بتعدد تأويلاته التي هي أشكال تعبير ديني عن تعدد القوى الاجتماعية المتصارعة، واختلاف مواقعها. لكنه واحد فيها، من حيث هي باسمه تتعدد. طبيعي، إذن، أن يأخذ الصراع الاجتماعي بين هذه القوى، في شروطه التاريخية المحددة، مجرى الصراع الديني، أو أن يظهر في شكله، فلقد كان الدين شكل هذا الصراع الذي لا وجود فعلياً له إلاّ في شكله. وحده الدين ـ في تعبير آخر، كان لغته. وللدين، كما للصراع الاجتماعي، قراءات مختلفة. إنه الواحد المتعدد، لا وجود له في **التاريخ**، إلا فيها وبها. ولا وجود لها إلا به، وفيه. (أما في الغيب، فالدين ليس بحاجة إلى مثل هذا التعدد، إذ لا وجود، في الغيب، لصراع طبقي. إنه الدين، واحد مطلق بوحدانية الله وإطلاقه). إنه حقل صراع هو في أساسه اجتماعي (أعني طبقي) مهما اختلفت أشكال وجوده.

ليس متعدداً هذا الاسلام الواحد وحسب، بل **مختلف** باختلاف معتنقيه، وباختلاف وضعهم الاجتماعي، وموقعهم في علاقات الانتاج، وفي حقل الصراعات الطبقية. ومختلف هو أيضاً باختلاف فهمهم له، أي باختلاف

الشكل الذي فيه يدركون علاقتهم به. ثم إن حقيقته الدينية نفسها، بما هي في جوهرها الغيبي بالذات، حقيقة داخلية روحية، لا حياة لها إلا في هذه العلاقة التي هو فيها، بالضرورة، مختلف باختلافها. بل لقد سبق لنا القول إن الدين نفسه علاقة اجتماعية، يختلف حتى وجوده الغيبي نفسه، أو بالأحرى شكل هذا الوجود، باختلافها. ففيها، مختلفة، تجد تفسيرها، أو مبدأ تفسيرها، تيارات الدين الواحد، وقراءاته، وتأويلاته. لذا، كان إسلام الحاكمين، مثلاً، (أو أولي الأمر) غير اسلام المحكومين، وإسلام الفقراء غير اسلام الاغنياء، واسلام المستبدين غير اسلام المستضعفين، وكان الدين بعامة، والاسلام بخاصة، عند الطبقات المسيطرة - أي في ممارساتها الدنيوية، من حيث هي هي ممارسات صراعها الطبقي - غيره عند الكادحين، المحرومين التوّاقين إلى تغيير حياتهم المادية، وإن كانوا موعودين بالجنة. ومن قال إن اسلام ابن رشد، مثلاً، هو هو إسلام الغزالي، أو السهروردي، أو الحلاج؟ واسلام الاسماعيلية، أو الفاطمية، غير اسلام الزيدية، **مختلف** عن اسلام السنة، الذي هو غير اسلام الشيعة. والاسلام هذا، في تعدده وتباينه واختلافه، واحد. لكن وحدته ليست **تجريدية**. إنها، بعكس ما يظن ذلك النفر من المتأسلمين، **وحدة اختلاف وتناقض وصراع**. هكذا كان الاسلام، لما كان مسيطراً في مجتمعات القرون الوسطى. هكذا، أيضاً، سيكون. وطبيعي أن يكون مختلفاً في ماضيه، عنه في حاضره، باختلاف الشروط التاريخية المادية لوجوده هنا وهناك. ليس في هذا القول جديد. لكن ما يجب تأكيده هو أن **عامل الاختلاف** هذا فيه بين شكل وآخر، أو بين تأويل وتأويل، وبينه في زمن وبينه في آخر، ليس فيه، ولا يجد في الإسلام تفسيره، بل في الشروط المادية الخاصة بحركة الصراع الطبقي. فالتفسير، باختصار، إما أن يكون مادياً - فهو علمي -، وإما لا يكون. فإذا كان غيبياً، فليس بتفسير. بل إن مثل هذا التفسير الغيبي نفسه يحتاج إلى تفسير هو مادي. وبالامكان تفسيره. نأخذ على هذا مثالاً كنا قد ابتدأنا بتحليله، حين أشرنا إلى اختلاف معنى التوفيق في تحديد وظيفة الدين، بينه في الماضي، وبينه في الحاضر، وإلى اختلاف معنى التوحيد نفسه، بينه في تيارات الاسلام

السابقة جميعاً، على اختلافها وبينه في كتابات بعض من متأسلمي الزمن الراهن.

لقد كانت «وظيفة الدين الكبرى» عند ابن رشد، مثلاً ـ وهو، بالمناسبة، واحد من كبار مفكري الاسلام ـ أن يكون طريق الوصول إلى المعرفة لمن ليس بقادر على الوصول إليها بعقله وحده. والمعرفة هي بالله، من حيث هو مبدأ الموجودات جميعاً. فإذا كان قول من بالعقل يعرف، مخالفاً لظاهر النص القرآني، وجب تأويل هذا النص ليكون متفقاً مع ما يقول به العقل. لذا، كان التوفيق ـ كما هو معلوم ـ بين الحكمة والشريعة توفيقاً بين العقل والدين، أو بين القول الإنساني والقول (أو الأمر؟) الإلهي، وكان موضوع التوفيق المعرفة، من حيث هي معرفة الله. وهذا توفيق لا علاقة له ـ كما هو واضح ـ بذاك الدنيوي الذي بين الذاتي والاجتماعي، خدمةً لنظام الجماعة. فما سبب هذا الاختلاف بين توفيق موضوعه معرفة الله، وآخر موضوعه الحفاظ على التنظيم الاجتماعي؟ لماذا اختلفت وظيفة الدين، والدين هذا واحد؟، والسؤال نفسه يطرح بالنسبة إلى مفهوم التوحيد الذي هو أسّ الاسلام، به يتميز، بذاته ولذاته، دونما حاجة إلى أي مقارنة بآخر، لإثبات أنه فيها الأفضل. لا بنفي لآخر، أو في منافسة معه، أو تناقض وصراع، يتميز، بل من منطلق ذاته، بذاته. وبالتوحيد يتميز، في جميع تياراته، وعلى اختلافها: في المعتزلة والظاهرية، والباطنية والاشراق، وحتى في التصوف. وموضوع التوحيد فيها جميعاً، **هو الله**، أما في كتابات ذلك النفر من متأسلمي الصراع الطبقي الراهن فموضوعه الانسان بين الاسلام والغرب. فلماذا اختلف التوحيد في موضوعه، واختلف في مجاله الذي صار الاجتماع البشري، في طابعه المادي نفسه (أو الدنيوي)، بعد أن كان الغيب؟ ولماذا راح يعني ـ بتأويل طريف ـ «استيعاب الآخر»، بينما هو تأكيد أن الله واحد أحد لا شريك له في الملك، أي في الألوهية؟ كيف نفسر هذا الاختلاف، وما هي شروطه؟

## الإختلاف في التأويل
## تعبير عن صراع اجتماعي طبقي

لنكن واضحين: لا شيء يقضي بأن يكون ذلك القول في وظيفة الدين التوفيقية هو هو قول الاسلام، ولا شيء، بالطبع، يقضي بأن يكون هذا الفهم للتوحيد هو هو التوحيد في الاسلام - (وهو، بالتأكيد، ليس كذلك). ذلك أن الاسلام، كما سبقت الإشارة، لا يستنفده تأويل، ولا ينحصر في تأويل. إنه، كالنص القرآني، حقل متجدد بتجدد الصراع الاجتماعي، لتأويلات هي، في لغة الفقه، اجتهادات مختلفة. وما دام التاريخ في حركة، والصراع الاجتماعي في تجدد، فليس بإمكان أحد أن يمنع تجدد الاجتهاد هذا، حتى لو حاوله، بفتوى ما، من موقع سلطوي معين هو، في لغة الدين، موقع دنيوي، برغم ادعاء العكس. نقول هذا، لا للتكرار، وإن كان فيه تكرار، ولا للدخول في نقاش فقهي، وإن كان فيه ما يبدو كذلك، بل لنؤكد أمراً بدهياً هو أن ذلك القول في التوفيق أو في التوحيد، ليس سوى تأويل ممكن للاسلام، أو لقضية من قضاياه، من بين تأويلات ممكنة أخرى،[٢٤٩]، هو، بادعائه أنه وحده الاسلام، في تناقض معها، يحاول نفيها - ولعل من منطقه الداخلي أن يحاول ذلك، من حيث هو منطق تسلّطي، لأنه سلطوي، في ميله الدائم إلى حصر الإسلام في **الشريعة** - لكنه، في محاولته هذه، يؤكدها، لا من حيث أن نفيها هذا يفترض، ويستلزم، شكلياً، وجودها، بل من حيث هو، أيضاً، يستثير ظهورها - وهي بدورها تستثير ظهوره - لأنه، بالضبط، محكوم مثلها **بمنطق التناقض**، في صراعه ضدها. فهو، مثلها، تعبير عن صراع اجتماعي طبقي يجري دوماً في حقول مختلفة، وفي أشكال مختلفة، وفي شروط تاريخية مختلفة.

---

(٢٤٩) نميل إلى ألاّ تستثني من هذه التأويلات، التأويل المادي التاريخي نفسه. وهو، بالطبع، ليس جاهزاً، بل يجب إنتاجه. وقد يكون هذا النقد الذي نقوم به لتيار هذا الفكر المتأسلم في الفكر اليومي، هو، في وجه منه، محاولة في هذا الاتجاه.

والتأويل ذاك ـ كغيره أيضاً ـ محكوم **بمنطق التناقض** لأنه، بالضبط، محكوم **بمنطق الحاضر** الذي هو هو منطق الصراع الطبقي في شروطه التاريخية الحاضرة. إنه، إذن، في **منطقه الديني** نفسه، محكوم **بمنطق مادي** تاريخي هو الذي في ضوئه تمكن الإجابة عن ذلك السؤال. والميزة الأولى لهذا التأويل هي أنه لا يكشف عن منطق الاسلام في ذاته، بقدر ما يكشف عن الموقع الذي منه انطلق في فهم الاسلام، والموقع هذا قائم في حقل الصراع الطبقي الايديولوجي **الحاضر**. فالاسلام، في ذلك التأويل، ليس الاسلام في ذاته، أو في حقيقته المطلقة. إنه، بالتحديد، إسلام هذا الحاضر، وإسلام **هذا الموقع**، مختلف هو، بالضرورة عنه في الماضي، ومختلف هو، بالضرورة، عنه من موقع آخر. حجتنا في هذا القول بسيطة حتى السذاجة: فالحاضر الذي فيه يتجدد الاسلام هو الذي ميزناه بقولنا إنه زمن الانتقال الثوري من الرأسمالية إلى الاشتراكية، في أشكال تاريخية مختلفة. وهو، بالطبع، مختلف عن زمن ما قبل الرأسمالية الذي كانت فيه الطبقات المسيطرة تسيطر باسم الاسلام، منذ دولة الخلافة حتى الدولة العثمانية، وكان فيه الاسلام، بالتالي، مسيطراً، **كشريعة**، بسيطرتها. والحقل التاريخي الذي كانت فيه تتصارع تيارات الاسلام، بتصارع القوى الاجتماعية التي كان يضمها هذا الحقل، يختلف، بالطبع، عن حقل الزمن الراهن اختلافاً تاريخياً وبنيوياً، هو اختلاف البنى الاجتماعية ما قبل الرأسمالية عن البنى الاجتماعية الرأسمالية الراهنة، الداخلة في إطار علاقة التبعية البنيوية بالامبريالية، في عملية ذلك الانتقال الثوري إلى الاشتراكية، التي هي هي عملية التحرر الوطني من الامبريالية. ولا يمكن عزل الاسلام وتجريده من وجوده الفعلي، أي المادي، المحدَّد بوجوده في حقله التاريخي هذا، المختلف، بالتالي، باختلافه. وتجريده منه يفقده الحياة، ويرمي به في عالم أسطوري من الغيب هو فيه موجود كمومياء، من خارج كل زمان، كأنه في عدم من الوجود هو، بالضبط، شكل وجوده هذا من خارج الزمان. هذا التجريد الذي هو إلغاء، بالوهم، للتاريخ وتخالف شروطه، وللزمان وتقطعاته، وللإجتماع المادي وتحوّلاته، هو الذي يقوم به ذلك الفكر الغيبي المتأسلم، وهو الذي به يتحدد زمن الاسلام بأنه «زمن متواصل»، على حد تعبير واحد من أتباع هذا الفكر، كما رأينا. إنه

**زمن خطّي**، إن لم نقل: **زمن وهمي**، كزمن التاريخ في إيديولوجية البرجوازية المسيطرة نفسها، كما نجدها، مثلاً، في الوضعية. والتواصل هذا ليس ممكناً **إلا بالتماثل**. والتماثل هو، بكلمة، تأكيد أن الشيء هو هو الشيء نفسه في الماضي، وهو هو في الحاضر، والآتي، لا يتغاير في الزمان، لأن الزمان **خطّي لا يتغاير**. وإن تغاير، ففي الظاهر، ولكي يسير إلى تماثل، أو قل ليؤكد التماثل حتى في التغاير. ربما كان زمن التواصل هذا زمن الاسلام. لكنه، بالتأكيد، ليس هو إلا بتجريد الاسلام-من التاريخ والاجتماع وشروطهما المادية. ولعلنا نجد في الفقه وحده نموذج هذا **الاسلام المجرّد**. والزمن المتواصل ذاك هو، بالتحديد، **زمن فقهي**، وليس زمناً تاريخياً، أو قل بالأحرى، إنه، بالنسبة إلى الفكر الغيبي المتاسلم، هو هو الزمن التاريخي. هكذا يلتقي هذا الفكر الفقهي مع الفكر البرجوازي على أرض إيديولوجية واحدة هي أرض الوضعية في فهم التاريخ فهماً خطياً يجرّدِ التاريخ من زمانه، بتجريده من شروطه المادية. وطبيعي أن يلتقي الأول بالثاني، على أرض الثاني، فهو، في تأويله الاسلام، ينطلق من موقع الثاني نفسه في حقل الصراع الطبقي الراهن. وأساس وحدة الأرض بين الاثنين تنزّه الله بالمطلق. الغيب والوضعية يلتقيان كالمثالية والتجريبية.

## التفقيه، وخدمة مصالح الطبقات المسيطرة

ليس للتاريخ زمن متواصل إلا لأن زمن الفقه زمنه. والفقه تأويل قوامه تماثل بين جديد وقديم، حادث وأول، يردّ ذاك إلى هذا، من حيث أنهما، بالفقه، واحد. إذن، متواصل هو زمن التاريخ بتجدّد قديمه، إذ لا جديد في الفقه، بل قديم يتجدد. شرط هذا التأويل حصر الإسلام في الشريعة التي لها فيه طابع قدسي هو الذي يحدده لها تنزّه مبدئها، الذي هو الله، تنزّهاً مطلقاً عن كل ما سواه. فالله وحده ناظم التاريخ والاجتماع، بالشرع، واحداً يتكرر في تأويل هو الفقه. هكذا يتزمنن (من زمن) ـ الاسلام بهذا التأويل الذي يروّضه

ويدجنه، فيحدد له وظيفته بأن يقونن المجتمع، فيضبط حركته التاريخية، التي هي هي حركة عنفه الداخلي، أي حركة الصراعات الطبقية فيه، في حدود نظام يتأبّد **بالشرع**، من حيث أن للشرع طابعاً **قدسياً** هو الذي به **يتأبّد**. لكن هذه الحركة من القوننة والتنظيم التي هي هي حركة التفقيه، أي حركة تزمنن الاسلام، تجري، بالضرورة، بحسب مصالح الطبقات المسيطرة. والفقهاء جزء منها، أو في خدمتها [٢٥٠]، هكذا كانوا دوماً، أو قل على العموم، وهذه وظيفتهم. أما الاستثناءات الفردية، إن وجدت، فلا تغيّر شيئاً من طبيعة هذه الأمور الاجتماعية والسياسية التي تجري، حتى في أشكالها الدينية نفسها، بحسب قوانين التاريخ المادية، من حيث هي هي قوانين الصراع الطبقي، لا بحسب «قوانين» الفقه واجتهاداته السلطوية. ولئن أصرّ البعض على أن يرى في هذه الاستثناءات غير ما نقول، فيرى فيها، مثلاً، أن من الفقهاء من قد يمارس الفقه من موقع نقيض لموقع الطبقات المسيطرة، أو حتى ضد مصالحها، فإن في قوله هذا تأكيداً على أن بإمكان الفقه نفسه أن يكون حقلاً من حقول الصراع الطبقي. وهو، بالفعل، كذلك، لكن، ربما بتحفظ، هو أن منطق الممارسة الفقهية نفسها أن تكون **سلطوية**، أي للدولة، بسبب من وظيفة الفقه في ضبط النظام الاجتماعي بتأبيده، حينئذ، يكون الصراع في مجال الفقه صراعاً من موقع السلطة نفسها، لا ضدها، ربما بين تيارات مختلفة منها. ومهما يكن من أمر هذا، أو غيره، فإن الطبقات المسيطرة تحدد دوماً مصلحتها، في كل نظام اجتماعي تسيطر فيه، في تأييد سيطرتها الطبقية، **بتأبيد نظام هذه السيطرة**. والنظام هذا هو الشرع نفسه، يتأبّد بقدسيته. هذا، بالضبط، ما يدفعنا إلى القول إن حصر الإسلام في الشرع هو تأويل له من موقع الطبقات المسيطرة، وهو هو التأويل الذي يجعل من الاسلام **ايديولوجية دولة** تخدم هذه الطبقات

---

(٢٥٠) «إن الدور الذي تضفيه الشريعة عبر ممثليها (العلماء) على «شرعية» الدولة يجعل من العلماء جزءاً من تحالف القوى الحاكمة وجزءاً أساسياً بالتالي من جهاز الدولة». هذا ما يؤكده أحد أتباع الفكر الغيبي المتأسلم، **وجيه كوثراني**، المؤتمر العربي...، ص ٢٤.

ونظامها. ولقد كانت هذه الطبقات، حيثما وجدت في بلاد الاسلام، لا في القرون السابقة وحسب، بل حتى في وقتنا الحاضر (في بلاد النفط مثلاً)، ترى، بالفعل، في كل مسّ بالشرع مسّاً بنظامها، فترى، بالتالي، ضرورة في أن تتأبّد قدسية الشرع حتى يتأبّد نظامها. لذا كانت ترى في التجربة الصوفية خطراً يتهددها، حين كان الاسلام مسيطراً بسيطرتها. ذلك أن التصوف ينطلق، في ضرورته الدينية نفسها، من أن للنص القرآني ظاهراً وباطناً يفرضان على المؤمن، كي يكتمل إيمانه في الإسلام، أن يتجاوز الظاهر، الذي هو حيّز الشرع، نحو الباطن، الذي هو حيّز الحق، في تجربة روحية فردية هي في مبدئها تكرار للتجربة النبوية، بها يدخل الصوفي في علاقة مباشرة بالله، متحررة من توسّط الشريعة، بل ربما كانت الشريعة عائقاً لتحققها، من حيث هي ظاهر الحق، لا باطنه، ولا سبيل إلى الحق إلاّ بتخطّي الظاهر نحو الباطن، في حركة داخلية روحية، هي حركة تأنيس لله بتأليه الإنسان، والعكس بالعكس.

لهذا التمييز بين الشريعة والحقيقة دلالة نظرية وسياسية كبرى. فتحديد الشريعة بأنها ظاهر الحقيقة هو قول يستدعي، بالضرورة، التأويل. والتأويل ليس واحداً. ومنه، على سبيل المثال، العقلاني، ومنه الروحاني، أو الإشراقي. أما العقلاني، فيغلب عليه، في رأينا، الطابع اللفظي، بمعنى أنه لا يتخطى حدوداً من دلالات اللفظ هي التي يرسمها منطق العقل في اللغة (وفي الفقه أيضاً). إنه، إذن، محكوم بهذا المنطق، ضد **منطق العقل** في أخذ الشرع على ظاهره. والحقيقة، عنده، هي التي يدركها العقل، بذاته، في **الحكمة**، دون توسّل خارجي. إنها، في تعبير آخر، حقيقة العقل نفسه، لا تختلف عن الشريعة إلا باختلاف «دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية». هذا ما نجد خير مثال عليه في تحديد ابن رشد لمعنى التأويل، بما هو هذا التأويل العقلاني، يقول فيه، في «فصل المقال»: «... ومعنى التأويل هو اخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخلّ في ذلك بعادة لسان العرب في التجوّز من تسمية الشيء بشبيهه أو سببه أو لاحقه أو مقارنه أو

غير ذلك من الأشياء التي عودت في تعريف أصناف الكلام المجازي. وإذا كان الفقه يفعل هذا في كثير من الأحكام الشرعية فكم بالحري أن يفعل ذلك صاحب العلم بالبرهان، فإن الفقيه إنما عنده قياس ظنّي، والعارف عنده قياس يقيني، ونحن نقطع قطعاً أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي »(٢٥١). مقياس التأويل، في هذا التأويل، خارجي، أعني موضوعي. إنه مقياس اللغة نفسها في لسان العرب. وهو، بالتالي، مقياس عقلي يتحدد في عزلة تامة عن كل معاناة شخصية في التجربة الروحية. لا مكان في هذا التأويل لأي شطح. فالشطح مرفوض لأنه قد يُحدث في نظام الألفاظ والمعاني اختلالاً به يختل نظام الشرع. إذن، ليس في هذا التأويل مسّ بالشرع، كالذي سنجده، مثلاً، في التأويل الصوفي، أو الإشراقي، بل إن فيه، بالعكس، تكريساً لدور الشرع في علاقته بجمهور العامة، غير القادر على أن يدرك، بذاته، أي بعقله، ما يدركه «الراسخون في العلم» من الحكماء بالعقل وحده. لذا كان الشرع سبيل هذا الجمهور إلى المعرفة، وكان العقل سبيل الحكماء إليها، من حيث هي، في الحالتين، واحدة، لأنها معرفة الله، مبدأ الموجودات جميعاً، وخالقها المنزّه بالمطلق عن خليقته. ليس من تناقض بين هذا التأويل العقلاني والشرع إلا في الظاهر، أو ربما على مستوى السطح من العلاقة بينهما(٢٥٢). ذلك أن هذا التأويل هو، في الحقيقة، **تعقيل للشرع** نفسه، وتشريع للعقل أيضاً في تحديده وظيفة العقل، في الحكمة، بأنها «النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع »(٢٥٣). هذا النظر العقلي هو، بالضبط، **نظر فقهي**. فوظيفة العقل في الحكمة (أو للحكماء) هي، إذن، كوظيفة الشرع للعامة، واحدة في

---

(٢٥١) **ابن رشد**، فصل المقال، طبعة ليون غويتيه، مع ترجمة بالفرنسية، الجزائر، ١٩٤٨، ص ٩.

(٢٥٢) كالتناقض القائم، في رأينا، على مستوى السطح من الفكر، بين الغزالي وابن رشد.

(٢٥٣) فصل المقال، ص ١.

مبدئها: إنها ضبط النظر في الموجودات، بربط الموجودات بخالقها. هذا العقل عقل شرعي، وهذا الشرع شرع عقلي. (بالامكان استبدال كلمة الشرع بكلمة الفقه، دون اهتزاز في المعنى). هكذا يُرفع الفقه، في هذا التأويل العقلاني وبه، إلى مرتبة الحكمة، في خط فكري واحد هو هو خط الفكر المعتزلي.

أما التأويل الروحاني، فهو هو، في رأينا، التأويل الصوفي، أو الإشراقي الذي يختلف عن ذاك بأن منطقه هو **منطق الخروج على منطق العقل**، من حيث هو، في الشرع، منطق الفقه نفسه، سواء أكان الشرع مأخوذاً بحسب ظاهره أم بحسب تأويله العقلاني على الطريقة الرشدية. إنه، في تعبير آخر، منطق الخروج على منطق الشرع ومنطق تعقيله، بتحديد الشرع كعائق هو ظاهر يحول دون الوصول إلى باطن هو الحق. هكذا ينزع هذا التأويل عن الشرع قدسيته، بفرضه ضرورة تخطّيه كشرط لإدراك الحق في ذاته ـ لا في ظاهره، إذ أن غاية الإسلام هي الحق، لا الشرع ـ وبوضعه الإنسان في علاقة مباشرة بالحق، فيها يتوحد الحق فيتنزّه. لكنه **بالانسان** فيها يتنزّه إذ يتوحّد. ثمة تناقض به تقوم التجربة الصوفية، وفيه تتحقق: ففناء الإنسان في الله هو فناء الله في الانسان، ولا يكون هذا إلاّ بذاك، ولا ذاك إلاّ بهذا. ففعل التصوف هو، في آن، تنزيه لله، ورفض لهذا التنزيه، أو تمرّد عليه. وما الحب، والفناء في الحب، سوى الشكل الصوفي (الديني) الذي فيه يتأكد هذا التمرد والرفض. إنه رفض للفصل المطلق بين الانسان والله، وتمرّد على إقامة مسافة هي هاوية من العدم بينهما. ومسافة العدم هذه هي القائمة في **فعل الخلق** نفسه، من حيث أن الخلق هو من عدم، به يتنزّه الخالق، في توحّد خلقه، عن خليقته. وهي هي القائمة أيضاً بين الحق والشرع، من حيث أن للحق ظاهراً هو الشرع، فيه يظهر، أي بالتحديد، يحتجب. إنها المسافة إياها بين السيّد والعبد (الحاكم والمحكوم) في نظام من **الاستبداد المطلق** هو الذي كان قائماً، باسم الاسلام، في ديار الاسلام، فكان الشرع شكلاً له، هو شكل شرعيته. وحصر الإسلام في الشرع أساسي، إذن، لهذا النظام الذي يجد في الشرع شرعيته، وفي الفقه إيديولوجيته، وفي الفقهاء مبرّريه.

لكن هذا الاسلام إسلام هذا النظام الاستبدادي وحده.

## إسلام النظام
## والتجربة الصوفية

ضد هذا النظام وضد إسلامه يرتسم، في الإسلام نفسه، منطق التجربة الصوفية، من حيث هو منطق الخروج على نظام الاستبداد وشرعه، ومنطق رفض العقل، بما هو عقل هذا النظام. ليس كل فكر عقلاني، إذن، بالضرورة، فكراً «تقدمياً» ـ إذا صح التعبير في لغة سياسية راهنة ـ، وليس كل فكر مناهض للعقل، بالضرورة، فكراً «رجعياً». بل، بالعكس، يمكن أن يكون لمناهضة العقل، في شروط محددة، طابع «تقدمي»، إذا كان هذا العقل، مثلاً، عقل الاستبداد ونظامه، ويمكن، بالتالي، أن يكون للعقل، إذا كان العقلُ هذا العقلَ مثلاً، طابع «رجعي»: هذا يعني، ببساطة، أن الأمور تختلف باختلاف شروطها الفعلية، ومن الخطأ الحكم عليها بالمطلق، بمعزل عن هذه الشروط. نقول هذا من موقع الدفاع عن التصوف، ومن موقع ضرورة تدقيق الحكم عليه. فلقد جرت العادة، على العموم، أن يكون هذا الحكم سلبياً، بتأثير مباشر من **التيار السلطوي** في الاسلام ( **اسلام الدولة** ) الذي هو، بالضبط، تيار حصره في الشرع، والذي هو التيار المسيطر فيه، بسيطرة الطبقات الأرستقراطية المسيطرة على امتداد ثلاثة عشر أو أربعة عشر قرناً تقريباً. وطبيعي أن يكون حكم هذا التيار السلطوي على التصوف سلبياً، ما دام شرط إمكان وجود التصوف، كتيار فكري وكتجربة روحية، أن يكون التصوف، في منطقه الداخلي نفسه، الذي هو **منطق ديني**، ضد هذا التيار وضد تأويله الاسلام تأويلاً يضعه، في شكل مباشر، **في خدمة الدولة، لا بما هي دولة الاسلام** ـ كما يحلو لذلك التيار السلطوي أن ينعتها ـ بل بما هي **دولة الطبقات المسيطرة** في بلاد الاسلام، أي بالتحديد، **دولة الاستبداد المطلق**، من حيث هو استبداد هذه الطبقات بالذات. ومعلوم أن الطبقات المسيطرة تنزع دوماً، كالبرجوازية مثلاً، إلى إظهار نظام مصالحها الطبقية الخاصة كأنه نظام الأمة العام، وإلى إظهار دولتها، التي هي أداة سيطرتها الطبقية ـ على حد تعبير انجلز ـ كأنها دولة الأمة والشعب. بهذا المعنى، وبهذا المعنى فقط، يمكن نعت

الدولة التي سادت في المجتمعات العربية الاسلامية ما قبل الرأسمالية، من الدولة الأموية حتى الدولة العثمانية، بأنها **الدولة الاسلامية**. إنها إذن دولة تلك الطبقات الأرستقراطية ـ من عربية وفارسية وشركسية أو سلجوقية أو مملوكية أو تركية... ـ التي وجدت مصلحتها في أن تحكم سيطرتها الطبقية، **باسم الاسلام**، محصوراً في الشرع (٢٥٤). لا شيء يبرر سيطرة هذا التيار السلطوي في

---

(٢٥٤) ينطبق هذا القول أيضاً على مفهوم الدولة الإسلامية كما نجده، مثلاً، في كتابات **وجيه كوثراني** (أو **رضوان السيد**)، ولا سيما في مقدمته لـ «وثائق المؤتمر العربي الأول»، المذكور أعلاه. فهو في هذا النص يتكلم كفقيه أكثر منه كمؤرخ. أو قل إن الفكر الفقهي هو الذي يتحكم بكامل كتابته التاريخية. فالدولة الإسلامية تظهر في كتابته كأنها جوهر مفارق لا وجود له، فعلياً، إلا في عالم الغيب. أما في عالم التاريخ المادي، فهو يتكرّر متماثلاً دوماً بذاته دون تغيير، في أشكال، منها الأموي والعباسي والسلجوقي والعثماني...، هي تجليّاته الزمنية. لكن هذه الدولة ليست «إسلامية، إلا لأنها من موقع نظر الطبقات المسيطرة، كما تظهر للفقه وفي الفقه، من حيث أن الفقه، في حصره الإسلام في الشرع، هو إيديولوجية دولة الاستبداد. وهي، بالضبط، لا تظهر للفقه في هذا الشكل كأنها دولة الإسلام، إلاّ من موقع نظر الطبقات المسيطرة، ولأن الفقه، بالفقهاء، هو في خدمة هذه الطبقات. أما من موقع نقيض، اي من موقع الكادحين، المحرومين، المستضعفين، **فهي، دينياً، دولة جائرة، لأن** الإسلام هو، بالتحديد، إسلام هؤلاء، لا إسلام الطبقات المسيطرة. لذا، وجبت الثورة عليها.

حين يدّعي المؤرخ، كما في مثالنا السابق، أنه يكتب التاريخ، أو يحلل الواقع الاجتماعي، من وجهة نظر الإسلام، فعليه أن يحدد هذا الإسلام الذي يكتب من وجهة نظره، فيميّز فيه بين إسلام المستبدّين وإسلام المسحوقين، فينحاز إلى واحد منها. أما أن يكتب من وجهة نظر المستبدّين ويدعي أن إسلامهم هو هو الإسلام، ويجتهد في الايهام بذلك، واضعاً أدوات معرفته في خدمتهم وفي خدمة إيديولوجيتهم، على نموذج الفقهاء السابقين، فهو، بلا شك، حرّ في ذلك. لكن ما يكتبه ليس تاريخاً، ولا معرفة. إنه أسوأ أنواع الفقه، وأشدّ أشكال الايديولوجية الطبقية رجعية.

الاسلام، ولا شيء يبرر النظر في التاريخ، تاريخ الإسلام نفسه، من وجهة نظر هذا التيار، وفي ضوء تأويله. لقد بات بالامكان، بل بات ضرورياً، في الشروط التاريخية الراهنة للصراع الاجتماعي والفكري، إحداث تغيير في علاقة السيطرة بين هذا التيار ونقيضه الذي هو، في رأينا، التيار الإشراقي التصوفي، في صالح نقيضه هذا بالذات. وأول شرط من شروط إحداث هذا التغيير هو أن ننظر في الاسلام وتاريخه، لا من موقع نظر التيار الأول ـ أي السلطوي، أو تيار إيديولوجية الدولة ـ، بل من موقع نظر نقيضه، في محاولته الثورة عليه، حتى لو كان منطق هذه المحاولة يقضي ـ ربما ـ بضرورة فشلها. أو قل إن الموضوعية نفسها تقضي بضرورة النظر في الاسلام وتاريخه، في ضوء **منطق التناقض** الذي يحكم علاقة الصراع بين مختلف تياراته، لا سيما بين تياريه الكبيرين: تيار الشرع وتيار الحق، أو قل تيار العقل الشرعي وتيار الاشراق، في رفضه شرعية العقل الاستبدادي. وما هذا الصراع بينهما سوى تعبير عن صراع اجتماعي، في شكل ديني من الفكر هو المسيطر. (فسيطرة الفكر الديني تعني، إذن، في وجه رئيسي منها، وحدة شكل التعبير، في تعبير مختلف أطراف الصراع الفكري، من حيث أن هذا الشكل المشترك بينها هو، بالضبط، شكل الفكر المسيطر نفسه، وهو هو الشكل الديني). لكن ما يسمح بإمكان إحداث ذلك التغيير، في النظر في الإسلام ـ سواء في ماضيه، أم حتى في واقعه التاريخي الراهن ـ في علاقة السيطرة بين تياره السلطوي، الذي هو تيار حصره في الشرع، وتياره الإشراقي الذي هو تيار رفض هذا الحصر، برفض الاستبداد، ورفض أن يكون الشرع نظاماً لشرعيته، نقول، إذن، إن ما يسمح بذلك الإمكان في إحداث التغيير في صالح تيار الرفض هذا هو، بالتحديد، تغيّر أشرنا إليه سابقاً، في علاقة السيطرة في حقل الصراع الايديولوجي الراهن بين المثالية والمادية بعامة، وبين الفكر الثوري والفكر الرجعي بخاصة، في صالح الفكر المادي الثوري. وهو تغيّر يستند، بالطبع، إلى تغيّر في علاقة السيطرة في حقل الصراع الطبقي الكوني، بين قوى الثورة والقوى المضادة لها، في زمن الانتقال الثوري هذا من الرأسمالية إلى الاشتراكية، هو، بوجه عام، في صالح القوى الثورية. لا نبالغ كثيراً ـ (لكن، لا مانع لدينا من المبالغة قليلاً) ـ إذا

قلنا إنها المرة الأولى في تاريخ الفكر الاسلامي التي تظهر فيها إمكانية إحداث تغيير في علاقة السيطرة بين ما يمكن تسميته **الفكر «الشرعي» والفكر «السرّي» ـ وهو هو الفكر الباطني ـ** هو في صالح الثاني ضد الأول وشرعيته. فنهوض الفكر المادي، بفعل نهوض قوى الثورة، واحتلاله موقع الهجوم الستراتيجي في حقل الصراع الطبقي الكوني ضد الفكر البرجوازي الرجعي في شتى أشكاله، هو الذي افتتح في تاريخ الفكر الاسلامي أفق ذلك التغيير، فصار من الممكن، بل من الضروري، **عقد تحالف ثوري** بين الفكر المادي، وأعني به الفكر الماركسي بالتحديد، والفكر الصوفي الذي كان يحتل، في وجه الفكر «الشرعي» (أو الفقهي) المسيطر، موقع الفكر النقيض، في حقل الصراع الفكري في الاسلام. ذلك أن الفكر الصوفي هذا كان له **طابع الفكر الثوري**، بتصديه لذلك الفكر المسيطر، وبنقضه منطق سيطرته. صحيح أنه ظل خاضعاً لسيطرته، فلم يتمكن من التحرر منها، أو من إحداث تغيير، في صالحه، في علاقته به. لكن عجزه عن التحرر من هذه السيطرة لا يفقده موقعه كفكر نقيض للفكر المسيطر، ولا يفقده، بالتالي، طابعه الثوري. وربما كان من منطقه نفسه ألا يتمكن من التحرر من سيطرته. ذلك أنه كان يجابهه على أرضه، **ككفكر ديني**، وفي الشكل نفسه الذي منه كان ذلك الفكر يسيطر، أي **كفكر ديني** أيضاً، فبقي تميّزه فيه واختلافه عنه محدوداً، أي محدَّداً ومقيداً بتماثله به، في تناقضه معه، في إطار وحدة البنية الواحدة من فكر واحد هو الفكر الديني، بينما يقضي تحرره من سيطرته بضرورة الانعتاق من هذه البنية والقطع المعرفي معها، والانتقال إلى بنية مختلفة من الفكر، أي إلى تربة فكرية أخرى هي، بالضبط، تربة الفكر المادي. فعلى تربة هذا الفكر، لا على تربة الفكر الديني، تتجدد شروط الثورة على كل نظام من الاستبداد، حتى لو كان هذا الاستبداد استبداد الغيب بالدنيا. وفي تعبير آخر، يمكن القول إن مادية الفكر الماركسي هي التي تؤهله لنقض ذلك الفكر «الشرعي» الذي لا يستقيم نقضه إلا على أرض مادية، لأنه هو الذي به تزمنن، ويتزمنن الإسلام، فهبط من الغيب أو أهبط منه، فظل الغيب في غيبه ولغيبه منزّهاً، واستوى هو، أعني الاسلام وقد تزمنن، على أرض مادية هي

بالضبط أرض نظام الاستبداد، فكان شرعيته. وموقع الفكر الماركسي كنقيض للفكر المسيطر، هو الذي يؤهله لنقد ذلك الفكر «السرّي» ـ أعني الباطني، أي الصوفي ـ الذي لا يستقيم نقده إلا على أرض مادية، لأنه تأوّل الاسلام من موقعه **كفكر ثوري** مناهض لنظام الاستبداد، في الغيب والأرض، فكان في تأوّله هذا نقيض الفكر «الشرعي» المسيطر. لكنه تأوّل الاسلام في شكل ديني هو الذي فيه يسيطر هذا الفكر المسيطر، فكان على الفكر الماركسي أن ينقده، بنقده هذا الشكل الواحد الذي هو شكل لفكرين نقيضين، وكان عليه، في هذا النقد، أن يميز الواحد من الآخر، في وحدة الشكل هذه، التي هي، بالتحديد، **وحدة اختلافهما**، لا وحدة تماثل يقيمهـا بينهما ذلـك الفكـر «الشرعي» المسيطر نفسه، أو أتباعه في الماضي كما في الحاضر، حتى تتأبد سيطرته على كل فكر، فيبقى لها خاضعاً، لا سيما الثوري المختلف. فشرط تأبد سيطرته، في الحاضر كما في الماضي، ان يزول ذاك **الاختلاف** بينهما. لكن الفكر الماركسي مؤهل لما قلنا، لأنه، بالضبط، **فكر هذا الاختلاف** بالذات بين الفكر المسيطر بسيطرة الطبقات المسيطرة، والفكر الثوري المناهض له ولسيطرته، في أشكال من الصراع تختلف باختلاف شروط هذا الصراع التاريخية. هل من مبالغة في قولنا ـ شطحاً؟ ـ إن هذا الفكر الماركسي هو وريث كل فكر ثوري في التاريخ، وهو، لهذا، وريث فكر الإشراق والتصوف الذي هو، بحق، فكر الاسلام، أعني فكر الحق في الاسلام؟ والحق للحق وريث وإن اختلفا.

ذهبنا بعيداً، فاستبقنا البحث، فكان علينا أن نعود إليه. إذن:

ليس وارداً في هذه الدراسة أن يستفيض البحث في مجال العلاقة بين تيارات الاسلام، في علاقتها بالتيارات الاجتماعية المتصارعة. لذا نكتفي بإشارة سريعة إلى أن علاقة التصوف بالشرع تتضمن، في منطقها الداخلي نفسه، ـ الذي هو منطق إبطال قدسية الشرع، بوضعه في أفق تخطيه نحو الحق ـ إمكانية الثورة على النظام الشرعي، أي على شرعية نظام الاستبداد القائم، حتى لو لم تتحقق هذه الإمكانية فعلياً، أو كان الشكل الديني لتحققها هو، في آن، تناقضياً، شكل فشلها. ويمكن أن نوجز ما سبق، أو ما نودّ تأكيده في ما سبق، في عبارة هي

التالية: حين يفقد الشرع قدسيته، يفقد نظام الاستبداد، بل يفقد كل نظام اجتماعي سياسي قائم باسم الاسلام، **شرعيته**. وشرعية النظام ـ كل نظام ـ أساسية لوجوده، أو قل لديمومته، فإذا فقدها، فقد ما به يدوم ويتأبد، وفقد، بالتالي، ضرورة أن يبقى قائماً كنظام دنيوي. هذا يعني، في تعبير آخر، أن قدسية الشرع تؤمن لهذا النظام ديمومته. فهو بها يتأبد، وهي التي تحجب، إذن، طابعه التاريخي الفعلي الذي يحدده كنظام مؤقت، قابل، في شروط معينة، للتغيير. فقدسية الشرع تلجم التاريخ الاجتماعي وتقيّده: فالقائم بنظامه الاجتماعي التاريخي المادي (كنظام الاستبداد في المجتمعات العربية الاسلامية ما قبل الرأسمالية)، يظهر كأنه بنظام الشرع قائم. ولما كان للشرع طابع قدسي هو الكامن في مصدره الإلهي، وفي تنزّه هذا المصدر، بالمطلق، عن كل إدراك بشري ممكن أو، بعامة، عن كل ما ليس بآلهي، فإن ما يظهر كأنه قائم بنظام الشرع ـ بينما هو قائم بنظامه المادي ـ يظهر كأنه **أبدي**. وهل لنظام اجتماعي تاريخي معين يطمح إلى التأبد، بطموح طبقاته المسيطرة إلى تأمين ديمومة سيطرتها الطبقية، بتأمين الديمومة لنظام سيطرتها هذه، نقول إذن، هل لمثل هذا النظام أفضل من الشرع نظاماً يؤمن له، بقدسيته، التأبّد؟ بنزعه عن الشرع طابع قدسيته، يفتتح الفكر الصوفي في الاسلام طريق تحرر التاريخ الاجتماعي من عائق الشرع، إذ يستعيد التاريخ هذا، في هذا التأويل، مجراه المادي، فتظهر فيه إمكانية تغيير النظام القائم، برغم تسلّحه بالشرع، دون أن يعني تغييره هذا كفراً بالاسلام، أو مسّاً بالدين، أو خطراً عليه، ودون أن يعني، بالتالي، إلحاداً. لهذا، كان التصوف، بالنسبة لتيار السلطة في الاسلام، خطراً يتهدد النظام، لا سيما في مراحل ضعفه التي فيها تظهر ضرورة تغنيره. فطبيعي، في منطق السلطة، وضروري لها أن يتم القضاء على كل من يخلّ بأمن النظام. وما الحلاج، مثلاً، أو السهروردي، سوى طليعة قافلة من شهداء الحق في تاريخ العنف تمارسه السلطة، شرعياً، ضد المتصوفة. لكن الأهم، في هذا السياق من البحث، هو أن إدانة هؤلاء كانت تتم باسم الشرع، حارس النظام وضامن بقائه، بتهمة الخروج عليه، وبالتالي، بتهمة الكفر والإلحاد. فتهمة

الإلحاد سلاح السلطة في الإسلام ـ وربما في كل آن ـ ضد الخارجين على السلطة، لا على الاسلام. أو قل للدقة، ضد الخارجين على سلطة الشرع في إسلام الطبقات المسيطرة.

## بشأن ماذا يقوم التناقض،
## في الاسلام،
## بين أتباع السلطة والخارجين عليها؟

لكن استخدام تهمة الإلحاد كسلاح ضد خصوم السلطة لا يعني أن التناقض الرئيسي في الاسلام كان قائماً بين الإيمان والالحاد ـ كما قد يحلو لأتباع السلطة وخدامها من الفقهاء تأكيده ـ ولا هو يعني أن الإيمان، أو الدين، هو للسلطة، بينما الإلحاد هو للخارجين عليها. ففي هذا تبسيط للأمور يرفضه الواقع، فضلاً عن أنه قول لا يستقيم ـ إذا استقام ـ إلاّ من موقع نظر السلطة وطبقاتها المسيطرة. لكن بعضاً من الباحثين في تاريخ الفكر الاسلامي نحا هذا النحو، أو قل استهواه هذا النحو، ربما لبساطته، فأقام التناقض رئيسياً في هذا الفكر بين الدين والعقل، ورأى في تغليب الأول على الثاني ـ كما في فكر الغزالي مثلاً ـ منحى رجعياً، ورأى المنحى التقدمي للفكر في تغليب العقل، بما هو العقل بالمطلق، كأنه واحد لا يخترقه تناقض بين عقل هو المسيطر في نظام الاستبداد، مثلاً، وهو الذي يجد في الفقه، أي في عقل الشرع، نموذجه، وعقل آخر مناهض له. ربما يصعب الكلام، في نظام الاستبداد، على مثل هذا العقل النقيض، متميزاً من العقل المسيطر تميّز العقل البروليتاري، مثلاً، من العقل البرجوازي في النظام الرأسمالي. وربما نجد ذلك التناقض بين شكلين نقيضين من العقل في فكر المفكر الواحد. مثلاً في فكر ابن رشد، أو بوضوح أكبر في فكر ابن خلدون، وبالتحديد، في التناقض القائم فيه بين شكل من العقل جديد على جميع تيارات الفكر الاسلامي، هو العقل العلمي نفسه، وشكل آخر من العقل

هو السائد في سياسة العقل الفقهي السلفي في الفكر الإسلامي (٢٥٥). ولئن تساءلنا عن الأسباب التي كانت تحول دون تكوّن ذلك العقل المتميز المستقل الذي هو نقيض العقل المسيطر، فربما وجدنا سبباً منها في أن الديني كان العنصر المشترك بين أطراف التناقض جميعاً، من حيث هو قائم، كما سبق القول، على أرض واحدة هي أرض الفكر الديني في فكر الاسلام. وسبب آخر وثيق العلاقة بالسابق هو أن النقيض المباشر للعقل المسيطر في نظام الاستبداد لم يكن شكلاً آخر من العقل، بل كان فكراً إشراقياً صوفياً هو نقض للعقل ورفض له بالمطلق، دون تمييز فيه بين عقل مسيطر وآخر هو نقيضه: ذلك أن الشروط المادية لنقض هذا العقل المسيطر، وهي هي شروط الثورة على نظام الاستبداد وتغييره، ربما لم تكن بعد متوفرة، فتجسّد رفض هذا النظام ونقضه في فكر مناهض للعقل، لا في فكر قادر على إنتاج شكل آخر من العقل هو نقيض العقل المسيطر. في ضوء هذا التعقد من التناقض يجب النظر في الفكر الصوفي ونقده.

لم يكن التناقض الرئيسي في الاسلام قائماً بين إيمان وإلحاد، بل بين اسلام روحي وإسلام زمني (٢٥٦). لم يكن قائماً بين الدين والدنيا، بل بين فهمين

---

(٢٥٥) انظر للمؤلف: في علمية الفكر الخلدوني ـ دار الفارابي ـ بيروت، ١٩٨٤.

(٢٥٦) ليسمح لنا القارىء أن نثبت في هذا الهامش، للفائدة، مقطعاً طويلاً من مقال لنا بعنوان: حول منهجي الفلسفة العربية والفلسفة العامة، مجلة الطريق، العدد التاسع، تشرين الأول ١٩٦٨. نقول في هذا المقطع:

«إن في الفكر العربي صراعاً جذرياً بين تيارين كبيرين تقاسما تاريخ تطوره: التيار العقلاني والتيار الاشراقي. التيار الأول ينطلق من مفهوم خاص للإسلام يجد في ابن رشد ذروته الفكرية، ماراً بالمعتزلة والغزالي؛ والتيار الثاني ينطلق من مفهوم آخر للاسلام ويمرّ بالحلاج والسهروردي وابن عربي وغيرهم من أئمة الصوفية. والقضية الرئيسية التي دار حولها هذا الصراع الفكري هي قضية التوحيد وكيفية فهمه. كل من التيارين يؤكد على وحدانية الله المطلقة، ولكنه يفهمها بشكل مختلف عن الآخر يؤدي إلى نتائج نظرية وعملية مختلفة. فالتيار =

مختلفين للدين نفسه: واحد يطغى فيه الروحي على الزمني، وآخر يطغى فيه الزمني طغياناً كاملاً. الأول هـو الإشراقـي، الصـوفي. الثـاني هـو الفقهـي، الشرعي. هذا ما أشرنا إليه آنفاً، واستفضنا بعض الشيء في تحليله. لكن ما نريد تأكيده الآن، في استخلاص لما سبق، هو أن الاسلام كان كلما تـزمْنَـنَ (من زمن)، انحاز إلى الطبقات المسيطرة، فكان سلاحاً لها ضد المشككين في شرعية سلطتها، الثائرين على سيطرتها، الطامحين إلى تقويض أركان نظامها

---

= العقلاني، بانطلاقه من التنزيه الاطلاقي لله، يؤكد على أن كل ما يمكن قوله بالنسبة لله هو أنه موجود فقط وأنه لا سبيل لإدراكه. ولهذه المقولة مدلولها الاجتماعي: إنها تحدد الإسلام كشريعة فقط، أي كنظام اجتماعي للحكم. غير أن لهذا النظام قدسية يستمدها مباشرة من وجود الله وجوداً منزهاً إطلاقاً، فلا سبيل للشك فيه أو للثورة عليه، لأن قدسية الشريعة تكمن في كون أساسها منزهاً عن الانسان لا يخضع لحكمه أو لإدراكه. بذلك صارت الشريعة ايديولوجية للطبقة الحاكمة في المجتمع الإسلامي، أي لطبقة الأرستقراطية العربية. هذا التحديد الايديولوجي للشريعة ظهر بشكل واضح جداً عند ابن رشد، وخاصة في كتابه «فصل المقال». إن التيار العقلاني في الإسلام يظهر لنا كمحاول «لعقلنة» سيطرة الارستقراطية العربية وإيجاد قاعدة «نظرية» لحكمها الاستبدادي. «فتقدمية» الفكر العقلاني هنا، لها وجهها «الرجعي» أيضاً. ولا بد أن ينكشف لنا هذا الوجه إذا ما نظرنا إلى الفكر العربي نظرة نقدية لا نظرة مدحية، وإذا ربطناه بالبنية الاجتماعية التي هو انعكاس لها.

أما التيار الاشراقي، فهو، كالتيار العقلاني، ينطلق من تنزيه الله المطلق، إلا أنه يثور على هذا التنزيه في طريقة فهمه للتوحيد. إن في شكل تأكيده لوحدانية الله ثورة على الواقع الإلهي في تجريده المطلق، هي في الحقيقة تعبير نظري عن رفض واقع الاستبداد، هذه الثورة على مجتمع الاستبداد ما استطاعت ان تجد إلا في الفكر الصوفي تعبيرها، لأنها فشلت في كل محاولاتها. فهذا الفكر انعكاس لهذا الفشل يتحدد به ويحدده. ولكنه دليل على وجود هذا الرفض أيضاً وتعبير عنه كرفض عاجز عن تحقيق ذاته».

ما أردنا أن نغيّر حرفاً من هذا المقطع، مع ضرورة تلطيف بعض من أحكامه، أو تدقيق بعض من صياغته اللغوية.

وتغييره. نقول هذا على العموم، كأن في هذا القول صياغة لقانون هو اجتماعي أكثر منه ديني. والقانون في الاجتماع أو في التاريخ له دوماً طابع ميليّ. هذا يعني أن الطابع الميلّي للقانون لا ينفي، بل بالعكس يؤكد إمكان وجود ظاهرات أو تولّد أحداث وواقعاتٍ تناقض القانون هذا في تحققه. فهي، في تناقضها معه، لا تلغيه، بل ترسم حدوده التي هو فيها يتحقق، في شروطه التاريخية المادية، **دوماً تناقضياً**. لذا، يجب التدقيق في صوغ الأحكام حتى لا تقول عكس ما تقول. فرب معترضٍ على ما سبق يستحضر من التاريخ المعاصر، أو الماضي، اكثر من مثال به يشهد على أن الاسلام قد تزمنن بالفعل، لكن دون أن ينحاز إلى الطبقات المسيطرة ونظامها، بل انحاز ضدها إلى الثائرين عليها، في الجزائر إبان حرب التحرير الوطني مثلاً، أو في لبنان ضد الاحتلال الاسرائيلي. وهذا صحيح، وبالامكان الاستشهاد بأمثلة أخرى تؤيد هذا القول. لكن هذا لا ينفي صحة مّا نقول، ولا ينقض، بل يؤكد أن للقانون دوماً طابعاً ميلياً، ويؤكد أيضاً، ببساطة، أن الاسلام ـ والدين بعامة ـ ليس بذاته وفي ذاته «رجعياً» أو «تقدمياً»، ثورياً أو مناهضاً للثورة. لا لأن مثل هذا التصنيف، أو التحديد، لا ينطبق عليه، من حيث هو تصنيف أو تحديد سياسي. وليس لأنه يستوي فوق كل صراع، وله موقع في الغيب أو في المطلق هو من خارج الواقع كلها. بل لأنه، بتزمننه وحده يتحدد وفق هذا الاتجاه أو ذاك من الاتجاهات المتناقضة للصراع الاجتماعي. فتزمننه يدخله، بالضرورة، في حقل الصراع السياسي الطبقي المحتدم في نظام قائم في زمن معين، وفي شروط تاريخية معينة، فيكون له، حينئذ، طابع الموقع الذي يحتله في حقل هذا الصراع، ويكون له، حينئذ، طابع القوة الاجتماعية المحددة التي تستخدمه في هذا الحقل. وتزمننه هو، بالضبط، وجوده التاريخي المادي الذي هو فيه، أيضاً، حقل لصراع طبقي يتجدد بتجدد شروطه. فوجوده المادي هذا ـ لا وجوده الغيبي ـ هو الذي يحدد، إذن، طابعه الثوري أو المناهض للثورة ذاك الذي هو هو، بالتالي، طابعه الطبقي. ولا مفرّ له من هذا التزمنن، ولا إفلات له من ضرورة أن يحتل في حقل الصراع الطبقي موقعاً به يتحدد طابعه الطبقي. وطبيعي ألاّ يكون هذا الموقع واحداً، وضروري أن يكون متعدداً لا بتعدده ـ وهو في

الغيب واحد ـ بل بتعدد مواقع القوى الاجتماعية المتصارعة التي تستخدمه، وأن يكون متناقضاً بتناقضها. وهي ليست واحدة، وما كانت يوماً في التاريخ واحدة، حتى حين كانت الأمةَ. وكانت الأمةَ بحسب تأويل معين من تأويلات الاسلام، هو التأويل الفقهي المسيطر. كانت، إذن، **بالفقه**، الأمةَ، لا بالتاريخ الاجتماعي المادي الذي كانت فيه، بالعكس، جماعات وأحزاباً (طبقات) متخالفة، متصارعة. وسيّءٌ للعلم، ومبطلٌ للمعرفة، أن يكون الفقه، لا التاريخ المادي، مقياس الوجود الفعلي، وأن يكون، بالتالي، مقياس الكلام على الأمة. وسيءٌ للعلم أيضاً، مُبطلٌ للمعرفة أن يُسقط على التاريخ الفعلي مفهوم الأمة الفقهي (أي كما تبلوره الفقه وابتناه)، فيستحيل التاريخ فقهاً، والفقه تاريخاً، ويكون التاريخ في واقعه المادي كما هو في الفقه، بحسب الفقه. هكذا يراه الفقهاء، وهكذا يراه مقلدوهم من أتباع الفكر المتأسلم في حقل الصراع الطبقي الراهن (٢٥٧).

## في الفارق بين
## تزمْنُن الاسلام وتمأْسُسه

إذن، لتدقيق الحكم السابق، ربما كان من الأفضل القول: كلما تمأسَسَ الاسلام (أي استحال مؤسسة)، كان في وجوده المؤسسي هذا جهازاً سلطوياً ـ أو على حد تعبير آلتوسير ـ جهازاً إيديولوجياً للدولة. فبتمأسسه ـ لا بتزمننه ـ ينحاز الاسلام إلى الطبقات المسيطرة ونظام سيطرتها الطبقية، بل ينحاز الدين، بعامة، هذا الانحياز، إذا تمأسس، كالمسيحية، مثلاً، بتمأسسها في الكنيسة التي هي، بالتالي، **الشكل السلطوي** (أي الدولي ـ من دولة) لتَـزَمْنُنهـا، وحتى لو حاول الاسلام، في تيار من تياراته، ألاّ يكون منحازاً هذا الانحياز، فإن محاولته هذه محكومة بالفشل. ذلك أن منطق انحيازه إلى الطبقات المسيطرة يرتسم

---

(٢٥٧) هذا ما يقوم به، مثلاً، رضوان السيد في مقالة: من الشعوب والقبائل إلى الأمة، مجلة «الوحدة»، العدد الرابع، تموز ١٩٨٠.

موضوعياً ، أعني فعلياً ، في منطق تمأسسه الذي هو ، بالضبط ، منطق تفقّهه ، أي منطق صيرورته فقهاً ، أو شرعاً ، أما انحيازه في حقل الصراع الطبقي إلى الطرف النقيض للطرف المسيطر في التناقض الاجتماعي السياسي ، فمنطقه الداخلي نفسه يقضي ، بالعكس ، بدخوله في تناقض وصراع مع الاسلام المتأسس ، أو المؤسسي ، من حيث أن هذا الاسلام هو ، في تمأسسه ، اسلام الطبقات المسيطرة ، وضابط نظامها بالشرع . وفي تعبير آخر ، يمكن القول إن علاقة التناقض التناحري التي تربط الطبقات الكادحة بدولة الطبقات المسيطرة هي نفسها التي تضع اسلام الكادحين في تناقض صراعي مع اسلام المسيطرين ، كما إن علاقة التناقض هذه بين الإسلامين ، في انخراطها الفعلي في علاقة التناقض الاجتماعي بين تلك الطبقات ، وفي حقل ممارساتها الطبقية ، هي التي تحدد الأول كاسلام غير مؤسسي ، بل مناهض للمؤسسي ، وتحدد الثاني كاسلام مؤسسي ، ولعل هذا هو المعنى الحقيقي لعبارة : لا رهبانية في الاسلام . وليس غريباً أن يتأول التيار « الشرعي » في الاسلام هذه العبارة في شكل سطحي هو السائد في أن الاسلام لا يفرض على رجل الدين العفة ، بمعنى الامتناع عن الزواج ، ولا يفرض عليه أن ينذر نفسه لله وحده ، فانحصرت دلالة تلك العبارة في مجال الجنس ، أو في مجال من التناقض المطلق بين الدين والدنيا ، كأن على المؤمن أن يختار ، بالمطلق ، بين أحد الاثنين : إما الدين ـ ومنطق هذا الاختيار يقود ، متسقاً ، إلى الرهبنة ـ ، وإما الدنيا . لكن الدلالة الفعلية لتلك العبارة هي ، في رأينا ، في مجال آخر ، في الاسلام والمسيحية ، على حد سواء . إنها ، بالدرجة الأولى ، رفض لتأسس الاسلام ، على نموذج تمأسس المسيحية في الكنيسة . هذا ما سعى التبار « الشرعي » إلى طمسه ، وهذا ما يجب إظهاره . لقد تزمنن الاسلام ، لكن في أشكال مختلفة باختلاف مواقعه في حقل الصراع الاجتماعي ، وباختلاف الشروط التاريخية الخاصة بهذا الصراع . فالشكل المؤسسي هو الشكل التاريخي المحدد الذي تزمنن فيه من موقع نظر الطبقات المسيطرة ، وهو هو الشكل ، الفقهي « الشرعي » الذي فيه التحم الاسلام بالدولة ، لا من حيث هي ، بالوهم ، أي بوهم إيديولوجية الطبقات المسيطرة ، دولة الاسلام بعامة ، بل من حيث هي ، بالفعل ، دولة هذه الطبقات بالذات . بالفقه وحده كانت الدولة ، هذه الدولة الاسلامية .

لكنها، بالفعل التاريخي الملموس، ما كانت يوماً كذلك، حتى في بدايات تكونها التاريخي كدولة، أي في عهد « الخلفاء الراشدين ». فها هو الخليفة الثالث، عثمان بن عفان، يُقتل في انتفاضة شعبية ضد الظلم واحتكار السلطة وتسخيرها لخدمة فئة

عليا من ذوي الامتيازات القبلية، وبالتالي الطبقية، (الأمويين) هي التي ستؤسس أول دولة في الإسلام (الدولة الأموية)، وستسم المجتمع الاسلامي بطابعها الطبقي. صحيح أن تأسيس الدولة الوراثية هو بحد ذاته، من الناحية التاريخية، ومن وجهة نظر الدولة، تطور إيجابي. بل ربما يجب القول أيضاً إن الدولة، في الاسلام وفي غيره، ما كان لها أن تقوم إلاّ على قاعدة من التفاوت الاجتماعي، ومن تكريس هذا التفاوت الذي له، بالضرورة، طابع طبقي، مهما تحايل إيديولوجيو البرجوازية على تجنّب تسميته كذلك. هذا ما يؤكده، مثلاً، انجلز، في ربطه نشأة الدولة، بعامة، بتكوّن المجتمع الطبقي، وباستئثار الفئة الاجتماعية العليا التي في السلطة بفائض الانتاج الاجتماعي، وبضرورة أن تكون الدولة أداة السيطرة الطبقية للطبقة المسيطرة. وهذا ما يؤكده أيضاً، في لغة مختلفة تجتهد في أن تتميز من اللغة المفهومية الماركسية بإلغاء كلمة الطبقة، أو الطبقات، ومشتقاتها، أصحاب « علم » السياسة المعاصر من الذين لا تحوم حولهم شبهة الماركسية، من أمثال جورج بالندييه [٢٥٨] الذي يربط تكوّن الدولة بالتفاوت الاجتماعي، ويحدد وظيفتها ـ في وجه منها ـ بضرورة الحفاظ على هذا التفاوت، بالحفاظ على النظام القائم وعلى ما يؤمنه من توازن تفاوتي. لكن الصحيح أيضاً هو أن الدولة في الاسلام ـ من الأمويين حتى آخر العثمانيين، مروراً بالعباسيين والسلجوقيين والمماليك وغيرهم ـ ما كانت إلا دولة الطبقات المسيطرة التي تناوبت على السلطة، دون تغيير جوهري يذكر في نمط الإنتاج وعلاقاته. إنها دولة استبدادية قائمة على قاعدة مادية مستقرة نسبياً، من علاقات انتاج تتميز، أساساً، بغياب الملكية الخاصة لوسائل الانتاج، لا سيما

---

(٢٥٨) انظر، مثلاً، كتابه بالفرنسية، بعنوان: Anthropologie politique éd., P.U.F.، لا سيما الصفحات ٤٢ ـ ٥٠.

الأرض. هذا ما أشار اليه ماركس، عرضاً، بمفهوم «نمط الانتاج الآسيوي»، وهذا ما حاول الباحثون الماركسيون أن يتملكوه معرفياً، بتحليل متجدد لهذا المفهوم، ونقاش حاد لا يزال مستمراً. لن ندخل الآن، بالطبع، في هذا النقاش، فهو بعيد عن موضوع بحثنا، ما نريد قوله هو أن من الخطأ نعت تلك الدولة بالاسلامية، إلاّ إذا كان التماثل قائماً بين أن تكون الدولة اسلامية وأن تكون استبدادية. وشرطه أن يكون الاسلام المؤسسي وحده هو الاسلام. في هذا وقع الفقهاء من أصحاب التيار «الشرعي» الذين تكاد تنحصر وظيفتهم في تبرير ممارسات السلطة، وإضفاء الشرعية على دولة الاستبداد. وفي هذا يقع متفقّهو الزمن الراهن من أتباع الفكر المتأسلم، كأن دولة الاستبداد المطلق، في واقعها التاريخي الفعلي كدولة أموية أو عباسية أو عثمانية... هي، عند هؤلاء الفقهاء والمتفقهين، نموذج الدولة الاسلامية، أو، بالعكس، كأن للدولة الاسلامية نموذجاً غيبياً مطلقاً يتكرر في أشكال تاريخية، مهما ابتعدت عنه تبقى أشكالاً منه، هو فيها يتكرر في تماثله بذاته، وفي توقها، بالفقه وحده، إلى التماثل به. وفي الحالتين، يقود هذا التماثل، بضرورة منطقه الداخلي نفسه، إلى حصر الاسلام في الفقه، من حيث أن الفقه هو العقل الشرعي للدولة، وإلى تمأسس الاسلام، في صيرورته اسلام دولة، ويقود، بالتالي، إلى استحالة كل خروج على الدولة، أو على السلطة، أي على النظام القائم، خروجاً على الاسلام نفسه، كأن الاسلام ما جاء إلا ليؤمن لنظام الاستبداد الطبقي، على اختلاف أنواعه وشروطه، شكلاً ملائماً لديمومة تجدده هو، بالضبط، شكله المؤسسي الذي فيه يتأبد. لذا، يمكن القول، بحظ كبير من اجتناب الخطأ، إن هذا الشكل المؤسسي من تزمنن الاسلام هو الذي يسم الاسلام بطابع محافظ، إن لم نقل بطابع رجعي هو طابع الممارسة السياسية والايديولوجية للطبقات المسيطرة، فيستحيل، حينئذ، هذا الاسلام، أي إسلام هذه الطبقات، عائقاً به تصطدم حركة التغيير الاجتماعي الثوري، بحسب شروطها التاريخية المادية الخاصة. ممكن، إذن، بل طبيعي أن يكون لهذه الحركة الثورية بالذات طابع ديني اسلامي، وأن تصطدم، في شروط تاريخية محددة، بعائق ذاك الاسلام، فتكون هي التي تمثل الاسلام، ويكون ذاك خارجاً عليه، هذا ما جرى في كثير من

الحركات الثورية (كحركة القرامطة مثلاً) التي كان لها، بحسب شروطها، طابع ديني اسلامي ضد الاسلام المؤسسي الذي هو هو إسلام دولة الاستبداد. هذا ما يجري أيضاً في كثير من الحركات الثورية الراهنة ضد الاسلام المؤسسي، أي ضد هذا الاسلام المتوحِّد بدولة الاستبداد ونظامه، كاسلام النميري، مثلاً في السودان، أو اسلام ضياء الحق، أو إسلام امراء النفط، وحاشياتهم وحريمهم.

## تزمْنُن الاسلام هو تسيّسه

في حقل الصراع السياسي، إذن، لا في حقل الغيب، يتحدد الطابع الطبقي نفسه للاسلام، بحسب الموقع الذي يحتله في هذا الحقل. فتزمننه هو هو تسيّسه، وتسيّسه يعني، ببساطة، أنه ليس المقياس في تحديد وجهة ذاك الصراع، ولا طابع هذا الطرف أم ذاك من أطرافه. فالصراع ـ وهو طبقي، ما دام يجب تسمية الأشياء بأسمائها ـ لا يتحدد بالغيب، بل الغيب، في أشكال علاقاته المختلفة بالوعي الاجتماعي، هو الذي به يتحدد. لئن كان الشكل المؤسسي هو الشكل الذي كان فيه يتزمنن الاسلام، من وجهة نظر الطبقات المسيطرة، وفي نظامها، فإن الشكل **الروحي**، وبالتحديد، الصوفي الاشراقي هو الشكل التاريخي المحدد الذي فيه الاسلام يتزمنن، من موقع رفض نظام الاستبداد ونقضه، حتى لو لم تكن الطبقات المسحوقة ترى في ذلك الشكل الروحي إسلامها، بل ربما كانت تراه، على العموم، في شكله المؤسسي المسيطر. فليس في حقل الوعي الاجتماعي يتحدد التناقض الاجتماعي، بل في حقل الوجود الاجتماعي الموضوعي. كما إن هذا الوجود هو الذي يحدد ذاك الوعي، على حد تعبير ماركس، وليس الوعي هو الذي يحدد الوجود الاجتماعي. ثم أن يكون الاسلام المؤسسي هو المسيطر، فهذا يعني أنه تمكن، في شروط تاريخية مادية محددة هي شروط الصراعات الطبقية الخاصة بمجتمعات ما قبل الرأسمالية، في

طابعها الاستبدادي نفسه، من أن يكون الاسلام الرسمي أو الشرعي، أي أن يمثل شرعية الاسلام، فيظهر للوعي الاجتماعي بعامة، من موقع سيطرته في نظام سيطرة الطبقات المسيطرة، كأنه الاسلام بالمطلق، وكأن كل ما سواه ليس بإسلام، فتمكّن، بالتالي، من أن يكون، في وعي المسحوقين، اسلام المسحوقين، حتى لو كان، في وجوده المؤسسي ذاك، يمثل، بالعكس، اسلام المسيطرين. كل هذا يدفعنا إلى تصحيح الحكم السابق وتدقيقه بقولنا إن التناقض الرئيسي في الاسلام لم يكن قائماً بين إيمان وإلحاد، لأنه بالضبط، لم يكن تناقضاً دينياً، بل كان، بتزمنن الاسلام الذي هو تسيّسه، **تناقضاً سياسياً** يتحرك، في شكله الرئيسي، كتناقض ديني. أو قل في تعبير آخر، إنه كان تناقضاً سياسياً يتحرك، لأسباب تاريخية محددة أشرنا إليها، في تناقض ديني، أو يأخذ في مجراه الفعلي مجرى التناقض الديني. ولأنه كان، بتزمنن الاسلام، سياسياً، كان في الحقيقة قائماً بين **إسلام مؤسسي** هو المسيطر في نظام الاستبداد، من حيث هو إسلام دولة الاستبداد، واسلام نقيض مضاد له هو **إسلام روحي** وجد في التصوف نموذجه. فالتناقض، إذن، ليس بين الروحي والزمني، بل بين زمني هو مؤسسي، أي تابع للدولة، وزمني آخر هو مضاد له، مناهض للدولة.

خاطىء، إذن، هو التمييز السائد بين السلطة الروحية والسلطة الزمنية. فكل سلطة روحية هي، بالضرورة، زمنية ـ يعني، بدقة، **سياسية** ـ لكونها **سلطة**. فالتمييز بين الاثنتين لا يستقيم إلاّ من موقع نظر الطبقات المسيطرة التي تجد مصلحتها في إخفاء الطابع الطبقي الخاص بالدين، لا بالمطلق، ولا في الغيب، بل في موقعه المحدد بموقعها في حقل الصراع الطبقي، وتالياً، في استخدامها الايديولوجي له. هدف التمييز بين الزمني والروحي هو، إذن، منع التمييز، أو طمسه، في الدين نفسه، أو قل في الاسلام، ما دام الكلام يجري عليه، بين زمني وآخر، أي بين إسلام ثوري وإسلام مضاد للثورة. وعبارة «الاسلام السياسي» هي نتيجة منطقية لذلك التمييز بين الزمني والروحي. أمر بديهي أن يكون للاسلام، كما لغيره من الأديان، طابع سياسي. المشكلة ليست في أن يكون سياسياً (أو زمنياً) أو لا يكون، فيكون حينئذ **روحياً**، المشكلة التي

يجب طرحها ويجب أيضاً حسمها، هي في تحديد موقعه السياسي. المشكلة، في تعبير آخر، هي التالية: على أي سياسة يجري الكلام في الكلام على الاسلام السياسي؟ [٢٥٩] وعلى أي إسلام يجري الكلام في الكلام، على الاسلام السياسي وأسلام أي سياسة؟ إسلام مَنْ؟ أي طابع سياسي هو طابع هذا الاسلام السياسي؟ ذلك أن الطابع السياسي للاسلام لا يتحدد - كما سبق القول - بالاسلام، أو من داخله، كما يقال، أي **إسلامياً**، إن جاز التعبير. بل يتحدد، بالعكس، **طبقياً، أي تاريخياً ومادياً**، بموقعه الفعلي في حقل الممارسات السياسية الطبقية المتصارعة.

## نقض الاسلام المؤسسي بالاسلام الروحي تعبير عن العجز

بعد هذه الملاحظة الخاطفة حول السلطة الروحية والسلطة الزمنية، نعود إلى البحث في علاقة التناقض بين الاسلام المؤسسي ونقيضه، بسؤال هو التالي: لماذا أخذ نقض الاسلام المؤسسي (السلطوي) في دولة الاستبداد شكل الاسلام الروحي، فبدا هذا كأنه نقيض، لا لإسلام مؤسسي هو إسلام دولة الاستبداد، أو لشكل محدد من الاسلام الزمني، أو المتزمن، بل للاسلام

(٢٥٩) لقد رأينا، في مطلع هذه الدراسة، أن الموقف العدمي من السياسة يتميز برفضها، بما هي السياسة بالمطلق، أو بالمجرد، دون تمييز بين طرفي التناقض السياسي الرئيسي. والكلام على إسلام سياسي بعامة، دون تحديد للطابع الطبقي الخاص بهذا السياسي فيه، إن كان ثورياً، مثلاً، أو مناهضاً للثورة، برجوازياً رجعياً، أو مناهضاً للبرجوازية، هو كلام عليه من موقع نظر البرجوازية المسيطرة. إن فيه، إذن، موقفاً من السياسة مثيلاً للموقف العدمي منها، في عدم التمييز، وفي طمس الاختلاف بين أطراف التناقض السياسي. هكذا يتحدد هذان الموقفان كوجهين من موقف طبقي برجوازي واحد.

الزمني بالمطلق، وبدا، به، الاسلام المؤسسي كأنه وحده الاسلام الزمني.

في الشروط التاريخية الخاصة بالصراع، لابين هذين الاسلامين وحسب، بل بين مختلف تيارات الاسلام، نجد الجواب، أو عناصر الجواب عن هذا السؤال، وهو، في منطقه الداخلي، لا يختلف كثيراً عن السؤال الخاص بأشكال الصراع الاجتماعي في مجتمعات ما قبل الرأسمالية. صحيح أن الصراعات الطبقية في هذه المجتمعات كانت تأخذ، بعامة، شكل الصراعات الدينية. هذا ما أكدناه في سياق سابق من البحث. لكنا أكدنا، من الناحية المنهجية البحت، على ضرورة ألا يحجب هذا الشكل الديني حقيقة الصراع المادي، في طابعه الطبقي التاريخي المحدد، لذا كان نقد الشكل ذاك من الصراع ضرورياً لتحديد طابعه الطبقي هذا، وكان النقد أيضاً ضرورياً لتحديد العلاقة التاريخية الفعلية في الصراع الاجتماعي بين شكله الديني وطابعه الطبقي. بردّ هذه العلاقة إلى شروطها المادية، يمكن، إذن، تحديدها. هذا هو منطق التفسير المادي للتاريخ، وهذا هو المنطق الذي نحاول أن نعتمد في هذا البحث. لذا نقول إن نقض الاسلام المؤسسي، بما هو، بالفعل، نقض لنظام الاستبداد وشرعيته، قد أخذ شكل الاسلام الروحي، لأن الشروط الضرورية لتقويض أسس هذا النظام لم تكن، تاريخياً، متوفرة. فالنقض الروحي للاستبداد هو، إذن، تعبير عن العجز عن نقضه المادي. إنه تعطيل لهذا النقض، من حيث هو، بالضبط، تحقيق غيبي له. بانتقال النقض هذا من الأرض إلى الغيب، وباستحالته نقضاً روحياً، في عجزه عن أن يكون نقضاً مادياً، يتعطل النقض هذا في تحققه نفسه، ويتحقق في تعطله. كذلك الاستبداد (ونظامه)، فهو بنقضه الروحي هذا يتروْحَن - إن جاز القول - أي يتغيّب، إذ ينتقل من الأرض إلى الغيب، فينقلب استبداداً غيبياً، بينما هو في حقيقته التاريخية استبداد مادي هو استبداد السلطان. هذه النقلة من الأرض إلى الغيب، تجد في الأرض، لا في الغيب، تفسيرها. ولعل أهم عامل في هذا التفسير هو الفشل في أن يكون نقض الاستبداد مادياً.

## في تفسير هذا العجز:

### ـ ظاهرة أولى

نقترح تفسيراً، نشير إلى عناصره، نقدّم اقتراحاً يساعد على النظر في التاريخ، لكننا لا نستبدل موضوع البحث بموضوع آخر. ونحن، كما هو بيّن للقارىء منذ البداية، لا نقوم ببحث تاريخي، ولئن نظرنا في الماضي، فخطفاً، في ضوء الحاضر، وتأييداً له. إذن، باختصار كلي، ظاهرتان تؤكدان ما نقول: **الأولى** هي فشل مختلف الحركات الثورية في تغيير نظام الاستبداد وعلاقات الانتاج الخاصة به، من الأمويين، بل منذ مقتل عثمان، حتى آخر العثمانيين، أي، بالتحديد، حتى مشارف القرن العشرين وبدايات حركة التحرر الوطني من الامبريالية. فعلاقات الانتاج تلك التي هي خاصة بما سمي «نمط الانتاج الآسيوي» لم تتغير، بل بقيت ثابتة تمثل القاعدة المادية للمجتمعات العربية الاسلامية، على امتداد تلك الحقبة الطويلة من التاريخ، وبدقة، حتى منتصف القرن التاسع عشر تقريباً، مع بدايات عملية تاريخية معقدة من تكوّن الملكية الخاصة لوسائل الانتاج بعامة، وللأرض بخاصة، أي، بالتالي، مع بدايات تكوّن علاقات الانتاج الرأسمالية، في ظل السيطرة الامبريالية. شبيه منطق الفشل الذي كان يحكم آلية تلك الحركات الثورية المتكررة (الزنج، البابكية، القرامطة الخ...) ـ برغم نجاحاتها الجزئية، في بداياتها ـ بمنطق الفشل الذي كان يحكم آلية الحركات الفلاحية في أوروبا القرن السادس عشر، كما يحلله، مثلاً، انجلز في «حرب الفلاحين»، أو كما يمكن لنا أن نستخلصه حتى من قراءة «توماس منذر» لأرنست بلوخ. نقول إن الأول من هذين المنطقين شبيه بالثاني، ونعلم تماماً ما بين الاثنين من اختلاف لا حاجة بنا إلى الدخول في تحليله، لابتعاده عن موضوع بحثنا. أما وجه الشبه بينهما فربما يكمن في أن **الطابع الفلاحي** لهذه الحركات هو، في الحالتين، سبب رئيسي من أسباب فشلها. فالثورة، في مفهومها المادي الضيّق والدقيق، هي تحويل لعلاقات الانتاج المادية الخاصةبنمط الانتاج المسيطر في بنية اجتماعية محددة، وهي، بالتالي، انتقال من

هذا النمط من الانتاج إلى نمط آخر، ذي علاقات من الانتاج هي، بالطبع، مختلفة. ويرتبط تحقق مثل هذه الثورة، أي مثل هذا الإنتقال الثوري من نمط إلى آخر من الانتاج في البنية الاجتماعية الواحدة، بحركة من الصراع الطبقي تحدد الصيرورة الطبقية للطبقة المهيمنة النقيض وجهتها الرئيسية. والطبقة هذه هي التي تحمل في صيرورتها الطبقية نمطاً جديداً من الانتاج، بحكم موقعها في علاقات الانتاج القائمة. وهو فيها نقيض لموقع الطبقة المسيطرة التي هي في السلطة. إنها، إذن، مهيمنة بسبب من ارتباط نمط الانتاج الجديد بصيرورتها الطبقية التي تدفعها، تالياً، دفعاً ضرورياً إلى احتلال موقع القيادة الطبقية (الذي هو نفسه موقع الهيمنة الطبقية) في الحركة الثورية، أو في السلطة الجديدة. نقول هذا، لا لنبتدىء تحليلاً جديداً لقضية نظرية جديدة، بل لنشير فقط إلى أن الثورة، بالمعنى الذي حددنا، هي فاشلة إن لم تكن بقيادة طبقة مهيمنة، اقتصادياً وسياسياً. والفلاحون ليسوا بطبقة مهيمنة، وما كانوا يوماً كذلك، وما كان بينهم يوماً نمط خاص من الانتاج يحمل طابعهم الطبقي الذي به يتميز من نمط آخر من الانتاج، ذي طابع طبقي مختلف، كنمط الانتاج البرجوازي، مثلاً، أو الاقطاعي، أو الشيوعي الذي يحمل طابع الطبقة العاملة. لذا، كان الأفق دوماً مسدوداً في وجه الثورات الفلاحية، لا ينفتح إلا حين تكون الثورة بقيادة طبقة مهيمنة، كالبرجوازية، في الثورة البرجوازية، أو كالطبقة العاملة، في الثورة الاشتراكية. حينئذ، ينخرط الفلاحون في الثورة، لكن بقيادة هذه الطبقة. أليس مثيراً للتأمل أن يكون الفلاحون المادة البشرية الأساسية في كلتا الثورتين، البرجوازية والبروليتارية؟

ثمة وجه آخر من الشبه في منطق الفشل بين الحركات الفلاحية في بلاد إسلام الاستبداد وفي أوروبا الغربية، هو الطابع **الديني** لهذه الحركات. لكن هذا لا يعني أن الدين كان، بذاته، عائقاً للتطور، أو كابحاً للتغيير، قد يكون كذلك، وقد لا يكون. فأمره، كما سبق القول مراراً، يختلف باختلاف موقعه في حقل الصراع الطبقي، وباختلاف الشروط التاريخية الخاصة بهذا الصراع. أن تكون العلاقة بين إيديولوجية الطبقات المسيطرة وإيديولوجية الفلاحين علاقة

**تماثل**، من حيث أن الايديولوجيتين **واحدة** هي هي الايديولوجية الدينية: هذا هو العائق، وهذا هو أحد أسباب ذلك الفشل [٢٦٠]. باسم الدين كانت الطبقات المسيطرة تسيطر، وباسم الدين كانت الحركات الفلاحية تثور عليها، لكنها كانت، باسم الدين أيضاً، تحقق عجزها عن النجاح في ثورتها هذه. وعجز الحركات الفلاحية عن إنتاج إيديولوجية متميزة من إيديولوجية الطبقات المسيطرة، مختلفة عنها، هو بحد ذاته دليل على استحالة أن يتكوّن الفلاحون في طبقة مهيمنة نقيض هي وحدها القادرة على إنتاج إيديولوجية متميزة. هذا مثال الأرستقراطية وإيديولوجيتها الدينية، وهذا مثال البرجوازية أيضاً، والطبقة العاملة. فشرط من شروط نجاح الثورة، أو إمكان نجاحها، أن تكون وحدة التناقض بين النقيضين الطبقيين **وحدة اختلاف**، لا وحدة تماثل، أي أن يكون الطرف الذي هو فيها في موقع النقيض من الطرف المسيطر، مختلفاً عن هذا، قادراً على أن يمارس اختلافه عنه في شتى حقول الصراع الطبقي، بما فيها الحقل الايديولوجي. صحيح أن الدين الذي باسمه كان الفلاحون ينتفضون ويثورون ليس هو هو الذي باسمه كانت الطبقات المسيطرة تسيطر، بل كان مختلفاً عنه اختلاف البروتستانتية عن الكاثوليكية في المسيحية، مثلاً، أو اختلاف الاشراق عن الفقه في الاسلام. لكن أرض الصراع بينهما واحدة، من حيث هي **أرض دينية**. وما دام الصراع يجري على هذه الأرض، وما دام الطرف، الذي هو في هذا الصراع نقيض الطرف المسيطر عاجزاً عن أن يتخالف عنه بتخالف الأرض التي عليها يستوي في صراعه ذاك ضده، فإن وحدة التناقض بين الطرفين النقيضين هي وحدة تماثل أكثر منها وحدة اختلاف. وهي، لأنها كذلك، إطار للصراع بينهما، ولاجم له، في آن. هكذا كان يأخذ الصراع الطبقي شكل الصراع الديني: فيه يظهر ـ أو يتمظهر ـ، لكنه فيه أيضاً يتموّه، فيحتجب. بهذا المعنى يمكن القول إن

---

(٢٦٠) هذا ما أشرنا إليه، عرَضاً، في دراسة لنا سابقة. أنظر، مدخل إلى نقض الفكر «الطائفي»، مركز الأبحاث، منظمة التحرير الفلسطينية، بيروت ١٩٨٠، ص ٢٧.

الشكل الديني الذي فيه يتحرك الصراع الطبقي هو نفسه الشكل الذي يعيق تحركه. فالصراع هذا يصطدم، إذن، في تحركه في شكله الديني، بعائق داخلي هو هو الشكل الذي فيه يتحرك. فالعائق هذا ليس، في تعبير آخر، سوى بنية التناقض الكامن في أن الشكل الذي فيه يظهر الصراع الطبقي هو نفسه الشكل الذي فيه يحتجب. معنى هذا، بكل دقة، أن الصراع الطبقي يتحرك دوماً في حدود هذه البنية من التناقض التي هي، بالضبط، بنيته، ولا يمكن له أن يتحرك إلا فيها، فهو، في حركته، بالضرورة مميز بتميّز بنيته التي تحددها شروطه التاريخية الخاصة. فإذا اختلفت هذه الشروط، اختلفت بنيته هذه، فاختلف، باختلافها، الشكل ذاك الذي فيه يتحرك. ليس ضرورياً أن يكون الشكل الديني، بالتالي، شكلاً **دائماً** لتحرك الصراع الطبقي، كما يظن أتباع فكر ديني معاصر يسقطون الماضي وأشكال الصراع فيه على الحاضر، من حيث أن الزمان، بالغيبِ، واحدٌ، أو من حيث أنه بالغيب يتوحّد في التماثل، إذ ليست الدنيا وأحداثها سوى آثار من الغيب. أما أن يكون للدين دور في حقل الصراع الطبقي الراهن، برغم اختلاف الشروط التاريخية، وانتفاء الضرورة في أن يكون لهذا الصراع، كما في السابق، شكل ديني، فهذا ما نعالجه في هذه الدراسة من جوانب متعددة، وهذا ما يجد تفسيره، لا في الدين، مجرّداً عن شروط وجوده التاريخية، في تواصل الزمان بالتماثل، بل في **اختلاف** هذه الشروط بالذات، كما سنرى، فيما بعد.

## ـ ظاهرة ثانية

أما الظاهرة **الثانية** التي تؤيد القول بأن الشروط التاريخية لم تكن متوفرة لنقض مادي هو تغيير ثوري لنظام الاستبداد ودولته، فهي التي خصص ابن خلدون القسم الأعظم من «مقدمته» لمعالجتها وتفسيرها. إنها ظاهرة العجز الكامن في بنية المجتمعات العربية الاسلامية عن بناء دولة مستقرة مستمرة تؤمّن لهذه المجتمعات تطوراً تراكمياً، تصاعدياً، به ينفتح الزمان على الزمان في حركة ثورية تستلزم التغيير. والسؤال المحوري في الفكر الخلدوني هو

التالي : [٢٦١] ، لماذا ينغلق الزمان على الزمان، في المجتمعات العربية الاسلامية، في حركة دائرية تكرارية، ما إن تنهض فيها الدولة، بعصبية ملتحمة، أحياناً، بدعوة دينية، فتزدهر وتترسخ، حتى تتصدّع وتنهار، كأنها محكومة بلعنة من القدر؟ ثم تقوم دولة على أنقاض دولة، والدولة في الحالات جميعاً عاجزة عن البقاء. ولا اختلاف بين هذه أو تلك إلاّ من طور إلى طور، لكنها تمرّ جميعاً بأطوار هي إياها. كأن للتاريخ حياة الطبيعة. لكن ابن خلدون يؤكد أن التاريخ ليس بطبيعي، أعني ليس بإلهي ـ وفي هذا جديد فكره ـ، بل إنه بشري عمراني، وله، لهذا، قوانينه. وما هذه القوانين أيضاً بطبيعية، وإن كانت ضرورية. حتى إن لكلمة الطبيعي عنده معنى الضروري. فلماذا ينغلق الزمان ذلك الانغلاق على نفسه؟ وما هي قوانينه؟ هذا هو السؤال الخلدوني. منه نفهم، ومن الجواب عنه، في المقدمة، نفهم أن تغيير الدولة الذي كان دوماً يتكرر دائرياً في تاريخ تلك المجتمعات لم يكن يوماً تغييراً لنظام الاستبداد ودولته، بل كان، بالعكس، دوما استبدالاً لدولة بدولة، (أو لعصبية بعصبية) لها الطابع نفسه، في نظام من الاستبداد هو إياه [٢٦٢].

في مثل هذه الحركة الدائرية من الزمان الاستبدادي، لم يكن ممكناً أن يكون نقد نظام الاستبداد ودولته **مادياً**، بالمعنى الذي حددنا، وللأسباب التي ذكرنا. فمثل هذا النقد مرتبط، في إمكانه نفسه، بشروط تاريخية مادية لم تكن متوفرة. لذا، تجسّد النقد في إسلام روحي (التصوف والاشراق) هو، في رفضه تمأسس الاسلام، بل تزمنه بالمطلق، تعبير متناقض، في آن، عن رفض

---

(٢٦١) ربما لا نجد لهذا السؤال في «المقدمة» صياغة واضحة مباشرة، لكن «المقدمة» تكاد تكون بكاملها محاولة جاهدة للإجابة عنه.

(٢٦٢) في كتابه عن ابن خلدون (دار ابن خلدون ـ ترجمة ميشال سليمان، بيروت)، يردّ **ايف لاكوست** هذا العجز عن كسر الحركة الدائرية للزمان الاستبدادي إلى عدم تكوّن طبقة مهيمنة نقيض للارستقراطية المسيطرة، قادرة على القيام بالثورة التي قامت بها البرجوازية في أوروبا. نمط الإنتاج الآسيوي هو الذي كان يحول دون تكوّن هذه الطبقة، بمنعه ظهور الملكية الخاصة.

نظام الاستبداد ونظام شرعيته، وعن العجز عن تحقيق هذا الرفض في حركة تاريخية مادية من التغيير الثوري لذلك الواقع الاجتماعي. ويظهر هذا العجز أيضاً في الطابع **الذاتي**، بل الفردي لذلك النقد. فالتجربة الصوفية دوماً فردية ـ وإن تعددت أو تكاثرت ـ ولا يمكن لها أن تكون إلا كذلك. فهي، في مبدئها نفسه، استعادة لتجربة الوحي النبوية التي هي نظرياً ـ يعني روحياً ـ قابلة للتكرار (٢٦٣). لكن لها، في طابعها الفردي هذا بالذات، دلالة اجتماعية تتخطى، بالطبع، الفرد. هذا ما حاولنا مقاربته في ما سبق من تحليل. أما في السياق الراهن للبحث، فما يجب قوله هو أن شرط تحقق تلك التجربة هو أن تكون فردية، حتى لو كانت، كما هي بالفعل، في دلالتها الاجتماعية تلك، تندرج في تيار فكري يتحدد، صراعياً، بمناهضته لتيار الفكر الفقهي المسيطر، في حقل تاريخي من الصراع الاجتماعي خاص بنظام الاستبداد. وماذا بوسع الفرد، ما دام فرداً، أن يفعل، لا ضد نظام الاستبداد وحده، بل ضد أي نظام كان؟ يرفض، حتى لو كان الرفض عجزاً. لكنه في رفضه العاجز هذا يشهد: أن الحق نقيض القائم بالاستبداد وشرعه. هذا القائم باطل. يجب التغيير، إذن، ليحق الحق. هذا هو وجه الاسلام الروحي ومعناه. والوجه تاريخي، أعني مادي. والمعنى زمني، أعني مادي أيضاً. يجب التغيير، لكن: كيف؟ متى؟ في أي شروط؟

## ـ شرط التغيير ان يكون مادياً

وأول هذه الشروط أن يكون التغيير مادياً، وأن يجد، بالتالي، القوة الاجتماعية القادرة على تحقيقه. أو قل على ممارسة الصراع ضد الطبقات

---

(٢٦٣) يجب التنبه، في هذا المجال، إلى ضرورة التمييز بين النبي والرسول: فالنبي نبي بعلاقته بالحق، وفي هذه العلاقة. والرسول رسول بعلاقته بالشرع، وفي هذه العلاقة. وما كل نبي برسول. أما الرسول، الذي هو صاحب شريعة، فهو أيضاً نبي. حول هذه القضية، يمكن مراجعة أعمال هنري كوربان.

المسيطرة، من أجل تحقيقه. وهذا ما لم يكن بإمكان الاسلام الروحي أن يقوم به، برغم الموقع التاريخي الذي كان يحتله فعلياً في حقل الصراع الاجتماعي، من حيث هو موقع رفض الاسلام المؤسسي ونقضه. لا بسبب من تمويهه الاستبداد وحسب ـ بتغييبه، أي بنقله إلى الغيب، وبالتالي، بروحنته، أي بتحويله من استبداد مادي إلى استبداد روحي، بالمعنى الذي شرحنا آنفاً ـ بل بسبب، أيضاً، من طابعه الذاتي (الفردي) الذي يؤكد افتقاده القوة الاجتماعية الضرورية لتحقيق التغيير.

ثم أن آلية التمويه الخاصة بهذا الاسلام الروحي لا تنحصر في ما سبق من قول، بل تظهر، نتيجةً لذلك، في نقل التناقض الاجتماعي من حيث هو، في حقيقته المادية التاريخية، تناقض بين أقلية ارستقراطية من الطبقات المسيطرة ـ وعلى رأسها المستبد [٢٦٤] ـ، وأكثرية هائلة من الطبقات المسحوقة، إلى حيث يظهر في إيديولوجية دولة الاستبداد، وبفعل سيطرتها، بل حتى في الاسلام الروحي، وله، كأنه تناقض بين الفرد والجماعة. من موقع نظر الاسلام المؤسسي، أي من موقع نظر الفكر الفقهي المسيطر، يظهر التناقض الاجتماعي ذاك في شكل هذا التناقض. وظهوره في هذا الشكل، حتى من موقع نظر الاسلام الروحي، هو بحد ذاته دليل على أن الفكر الفقهي كان يسيطر في حقل الصراع الايديولوجي سيطرة تكاد تكون مطلقة، في نظام استبداد يكاد يكون مطلقاً. لقد كان لهذا الفكر المسيطر، إذن، طابع هذا النظام الذي فيه يسيطر. ولا غرابة في هذا الأمر، فهو فكره وناظم شرعه. بل إنه، في طابع سيطرته تلك، محدِّد حتى للاطار، إن لم نقل للشكل الذي فيه يجري نقده بفكر لم يتمكن أن ينعتق من سيطرته، ليستوي، في نقده له، على تربة غير تربته. وتربة الاثنين واحدة هي، بالضبط، تربة الفكر الديني. هذا يعني أن نقد الفكر

(٢٦٤) ذروة التمويه (أي التضليل) تكمن في القول عن هذا المستبد. **إنه العادل**. ذروة التمويه تكمن في إظهار الاستبداد كأنه هو هو العدل. هذه هي، بالتحديد، وظيفة الإسلام المؤسسي: أن يكون إيديولوجية دولة الاستبداد، وأن ينجح في تأمين شرعيتها، أي أن ينجح، بالتالي، في تأمين ديمومة تجددها.

المسيطر ليس فاعلاً إلا بقدر ما هو نقد بفكر نقيض، ومن موقع نقيض، وعلى تربة من الفكر غير تربته. حينئذ يكون النقد هذا، بالفعل، نقضاً لذاك الفكر، أي تأكيداً ضدياً لنقيضه. لذا، يُطرح السؤال الذي نطرح: هل يُنقض الفكر الديني بفكر ديني؟ أو قل للدقة، هل يُنقض شكل منه بشكل آخر، على قاعدة من وحدة التماثل بينهما؟ وبمزيد من التحديد، هل يُنقض الفكر الفقهي بفكر صوفي أو إشراقي، على تربة واحدة هي، للاثنين، تربة الفكر الديني؟ أما الجواب، ففي ما سبق، حيث رأينا أن الفكر الصوفي نفسه بقي أسير الفكر الفقهي المسيطر، حتى في نقده له، إذ أنه أقام التناقض، مثله، بين الفرد والجماعة، فكرّسه، بهذا، فكراً للجماعة، بحسب الشكل نفسه الذي فيه يظهر، وفيه، بالتالي، يسيطر، كفكر فقهي. بينما النقد يقضي ـ لو كان فاعلاً، من موقع نقيض، وبفكر نقيض، ومن على تربة فكرية مختلفة عن تربة الفكر المسيطر ـ نقول إن النقد يقضي بضرورة تبديد الوهم الكامن في أن الفكر الفقهي هو ـ كما يعرّف نفسه ـ **فكر الجماعة**، وأن على الفرد، بالتالي، إمّا أن ينصاع له، فينصهر في الجماعة ويذوب فيها، وإمّا أن يخرج عليه، فيخرج على الجماعة، أي، فقهياً، على إجماع الأمة. إذّاك، يحلّ دمه.

وحدها الطبقات المسيطرة، سواء أكانت أرستقراطية، أم إقطاعية، أم برجوازية، لها المصلحة الأولى في إظهار فكرها الخاص كأنه فكر الجماعة، أو فكر الأمة. ونقد هذا الفكر يبدأ بنقد هذا التمويه (أي التضليل). ولا يستقيم النقد إلا بنقد الشكل الذي فيه هذا الفكر يسيطر. والشكل هذا هو، بالنسبة إلى الاستبداد، الشكل الديني نفسه الذي فيه يسيطر الفكر الفقهي، والذي فيه أيضاً يخضع الفكر الصوفي ـ وفكر الطبقات الكادحة ـ لسيطرة هذا الفكر المسيطر. هذا يعني، في تعبير آخر، أن الفكر الديني هو، في نظام الاستبداد، الفكر المسيطر، لا بسيطرة الفكر الفقهي وحسب، بل بخضوع الفكر الصوفي أيضاً لهذه السيطرة، في استعارته، في نقده الفكر الفقهي، الشكل الديني نفسه الذي فيه يسيطر هذا الفكر. لذا أمكن القول إن الفكر الصوفي يؤكد، في الحقيقة، عجزه عن نقض هذا الفكر، في الشكل ذاك نفسه الذي هو فيه

ينقده. بفكر آخر سيكون هذا النقض ممكناً، في شروط تاريخية محددة هي التي فيها ستتوفر إمكانات نقض الواقع الاستبدادي، أي تغييره الثوري. ولن يكون ذاك النقض نقضاً للفكر الديني بقدر ما سيكون ما عليه أن يكون: نقضاً لفكر الطبقات المسيطرة، أو قل لسيطرتها الطبقية في الحقل الايديولوجي للصراع الطبقي، وسيختلف هذا النقض، بالطبع، باختلاف شروط هذا الصراع.

## تمأسس الإسلام
## (أو تدوّله)
## لا يؤسلم الدولة

ونعود نطرح السؤال إياه الذي يطرح علينا، بإلحاح، نفسه: هل يمكن نقض الاسلام الزمني بإسلام زمني آخر؟ إذا فهمنا النقض بالمعنى الذي تحدد سابقاً، فالجواب هو بالنفي. هذا ما بيّناه في تحليل مثال التصوف. فرفض الاسلام الروحي أن يكون لذاته، كما هو بالفعل في ذاته، شكلاً تاريخياً محدداً من الاسلام هو، بالضبط، شكل زمني مختلف عن أي شكل زمني آخر، كالشكل المؤسسي مثلاً، هو دليل على عجز هذا الاسلام الروحي (أي هذا الشكل الزمني المحدد من الاسلام) عن نقض الاسلام المؤسسي الذي هو عنده الاسلام الزمني بالمطلق. هكذا يحدد هذا الاسلام الروحي علاقته بالزمان من حيث هي، بالتحديد، علاقة خروجه منه، بما هو زمان دنيوي، وعلاقة دخول في زمان آخر هو زمان روحي، أعني زمان التجربة الصوفية، من حيث هي تجربة الدخول في علاقة وجودية بالغيب. لكن المشكلة ليست في القدرة على استبدال الأرض بالغيب. إنها، بالعكس، في القدرة على تحويل الأرض كي تتسع لأحلام المتمسكين بالغيب لضيق الأرض عن أحلامهم. ليست المشكلة، في تعبير آخر، في تأويل العالم، بل في ضرورة تحويله. فهل يمكن نقض الاسلام المؤسسي باسلام مؤسسي آخر؟

قد يبدو هذا السؤال، للوهلة الأولى، غريباً. لكنه يجد تبريره في واقع تاريخي أشرنا إليه، هو أن الاسلام المؤسسي كان دوماً إسلام دولة الاستبداد، منذ أن تأسست هذه الدولة، مع معاوية بالذات، كدولة **وراثية**، بفعل من العنف **ضد الدولة الاسلامية** القائمة في شكل **« دولة خلافة »**. وفعل العنف هذا الذي به تأسست كدولة إستبدادية هو نفسه الذي به ظهرت كدولة اسلامية، في **انتقال من الخلافة إلى الوراثة**، ربما كان الشرط الضروري لتكوّنها الفعلي

مهما يكن الأمر، فإن تمأسس الاسلام قد تزامن مع تكوّن الدولة. طبيعي، لا سيما أن الدولة هذه كانت ترى إلى نفسها، وتحاول أن تظهر نفسها كأنها دولة الاسلام بالمطلق. (كالاسلام المؤسسي، فلقد كان يطرح نفسه، من موقعه السلطوي، كأنه وحده الاسلام بالمطلق، لا إسلام إلا هو). وهذا ما دفعنا إلى القول إن الاسلام كان كلما تمأسس انحاز، حكماً، إلى دولة الطبقات المسيطرة، وكان أيضاً، عكسياً، كلما انحاز إليها تمأسس، فكان إسلامَها. لكن، أن يكون الاسلام هذا، أو قل أن يستحيل، بتمأسسه، إسلام دولة الاستبداد، لا يعني أبداً أن هذه الدولة هي هي الدولة الاسلامية. فتمأسس الاسلام (أو تدوّله) لا يؤسلم الدولة، ولا معنى، أصلاً، للقول إن الدولة إسلامية [٢٦٥]. نقول هذا ونعلم تمام العلم أن الرأي الشائع، بل السائد، على امتداد قرون من التاريخ حتى اليوم، هو، بالعكس، أن « الاسلام دين ودولة »، وأن الدولة، بالتالي، كانت إسلامية، منذ أيام الرسول حتى آخر

---

(٢٦٥) ولا معنى للقول، أيضاً، إن دين الدولة الإسلام. ومتى كان للدولة دين؟ ومتى كان الدين للدولة؟ كأن الدولة شخص هو المستبد، أو كأنها تجسّدت في شخص المستبد. وقديماً قيل إن الناس على دين ملوكهم. لئن دلّ مثل ذاك القول ـ وهذا أيضاً ـ على شيء، فعلى شخصنة للدولة هي تأكيد لطابعها الاستبدادي، أو ربما كانت، في الزمن الراهن، ميزة خاصة بمجتمعات كولونيالية كمجتمعاتنا. لذا، يمكن تفسيرها بردّها إلى شروط تاريخية خاصة بحركة من التفارق الطبقي هي في هذه المجتمعات حركة ملجومة بعلاقة تبعيتها البنيوية بالامبريالية.

العثمانيين. وهي إسلامية بمعنى أن تنظيمها المجتمع كان بحسب الشريعة الاسلامية. إلى أن جاء الغرب فخلعها، واستبدلها بدولته «العصرية»، فكان بين هذه والمجتمع انفصال هو الذي نقيم الآن فيه في مجتمعاتنا المستغربة. ولن يكون التئام كالذي كان، قبل غزو الغرب، بين الدولة والمجتمع إلاّ بعودةٍ للاسلام إلى الدولة هي عودة للدولة إلى الاسلام. فأسلمة الدولة هي هي تدوّل الاسلام (أي تمأسسه)، والعكس بالعكس.

هذا ما نجحت فيه الطبقات المسيطرة نجاحاً باهراً: لقد استطاعت، على امتداد قرون بكاملها، أن تفرض دولتها كأنها الدولة الاسلامية إياها، بل كأنها نموذجها بالذات. حتى إن متأسلمي الزمن الراهن ممن رأينا آنفاً، يرجعون إليها في كلامهم على الدولة الاسلامية، وليس عندهم، أصلاً، مرجع آخر غيرها، كأنها لهم نموذج الآتي أيضاً. ولا غرابة في هذا الأمر، فالماضي هو دوماً نموذج الآتي، في الفكر الظلامي. أما الشرط الأساسي لذلك النجاح فهو، في ضوء ما سبق من تحليل، حصر الاسلام في تأويله الشرعي، أو الفقهي، الذي به يتمأسس، أو قل للدقة، يتدوّل. ومن الخطأ، كما بيّنّا، حصر الاسلام في هذا التأويل، أو في غيره، فالاسلام حقل يتّسع لتأويلات شتى تتصارع في أشكال تختلف باختلاف شروطها. والنقد الجذري لذلك التأويل الشرعي لا يكمن في نقد طابعه الحصري وحسب، بل بالدرجة الأولى، في رفض ما نجحت الطبقات المسيطرة في فرضه، أي في رفض أن يستتبع تدويل الاسلام (الذي هو هو تفقّهه) أسلمة الدولة، أو أن يكون هو هو هذه الأسلمة التي ليست ـ ولم تكن ـ في حقيقتها التاريخية سوى خدعة فظيعة تتجدد. لهذا كله، وبسببٍ أيضاً من أن الدولة الاسلامية، كما سبق القول، حتى في نموذجها الفقهي، ما تحققت يوماً إلاّ متغايرةً، أي ضد مفهومها الديني، وفي تناقض تناحري معه، منذ أول فعل تأسيسي لها (سواء مع عثمان أو، وهذا هو الأصح، مع معاوية)، كأنها، في منطقها الداخلي نفسه الذي هو منطقها المادي التاريخي، وليس منطقها الفقهي، محكومة باستحالة التحقق، نقول، إذن، لهذا كله وجب تمييز ذلك النقد الجذري بأنه نقد لدولة الطبقات المسيطرة، أكثر

منه للدولة الاسلامية، أو للاسلام المؤسسي. ذلك أن مثل هذا النقد يمنعنا، بوضوح واتساق منطقيين، من النظر في دولة الطبقات المسيطرة، التي هي دولة الاستبداد، كأنها الدولة الاسلامية، فيجنبنا، بالتالي، الوقوع في وهم إيديولوجية هذه الطبقات، حتى لو كانت هذه الايديولوجية هي الاسلام المؤسسي، أو قل، لا سيما أنها هو.

عن السؤال الذي طرحنا: هل يمكن نقض الاسلام المؤسسي باسلام مؤسسي آخر؟ لا نخطىء إذا أجبنا بنفي قاطع. ذلك أن المؤسسي ليس نقيضاً للمؤسسي، بل هو مثيل له. ثم إن الواقع التاريخي نفسه، في تعدد تجاربه، بل في اختلافها بالذات، يؤيد هذا الوجه النظري، أو المبدئي من المسألة. فدوماً، باسم الاسلام، كانت الدولة القائمة تُستبدل، في شروط تاريخية محددة، بدولة ناهضة جديدة تدّعي، ضد الدولة السابقة، أنها وحدها الدولة الاسلامية، من الأمويين حتى العثمانيين، مروراً حتى بالصفويين. والدولة، في هذه الحالات جميعاً، ظلت، في طابعها الطبقي الأساسي، واحدة، من حيث هي دولة الاستبداد، لا دولة الاسلام. هذا يعني، ببساطة، أن استبدال دولة بأخرى، في الحركة الواحدة من تجدد دولة الاستبداد، (كالدولة الأموية بالدولة العباسية، مثلاً، أو هذه بالسلجوقية، أو إقامة الدولة الصفوية، بما هي، في تعريفها لذاتها، دولة شيعية مناهضة للدولة السنيّة...)، ما كان بتاتاً نقضاً لاسلام مؤسسي باسلام مؤسّسي آخر - حتى لو بدا كذلك، من وجهة نظر الطبقات الأرستقراطية المسيطرة، أي في إيديولوجيتها، وبهذه الايديولوجية -، بل كان الشكل التاريخي المحدد الذي فيه تتحقق حركة إعادة إنتاج الدولة الاستبدادية الواحدة، لأسباب عمرانية، أعني مادية، هي، بالضبط، التي استفاض ابن خلدون في تحليلها (لا سيما في تحليله علاقة الدولة بالعصبية، في حركة الزمان الدائرية). فالدولة هذه واحدة تتكرر في أشكال تاريخية متعددة، متعاقبة. ومبدأ وحدتها، في تكرارها متماثلة بذاتها، هو طابعها الطبقي الثابت كدولة استبدادية، لا طابعها الاسلامي. وطابعها الطبقي هذا ثابت بثبات نمط الانتاج الذي فيه تتحدد كدولة استبدادية. وثبات هذا النمط

من الإنتاج الذي ميّزه ماركس يوماً بأنه نمط الإنتاج الآسيوي، هو القاعدة المادية، وشرط الإمكان التاريخي لذلك الزمان الدائري الذي ما كان في مقدور ابن خلدون أن يفسّره، لأنه كان يفتقد الأداة النظرية الضرورية لتفسيره، والتي هي، بالضبط، مفهوم نمط الانتاج. قد يجوز القول، في بعض الحالات، إن للدولة الاستبدادية طابعاً إسلامياً. لكن هذا القول لا يستقيم إلا بقول آخر هو أن هذا الطابع الاسلامي ليس، في حقيقته التاريخية المادية، سوى الطابع الذي فيه يختفي الطابع الطبقي لتلك الدولة، في تدوّلٍ للاسلام هو أساسي لوجود هذه الدولة كدولة استبدادية، من حيث يؤمّن لها شرعية الوجود. خلاصة القول، في هذا المجال، هو أن طابع هذه الدولة لا يتحدد بالاسلام غيبيّاً، لجميع الأسباب التي ذكرنا، بل مادياً وتاريخياً بنمط الانتاج المسيطر الذي عليها، بحكم وظيفتها الاجتماعية نفسها، أن تؤمّن له ديمومة التجدد، وللطبقات المسيطرة فيه، بالتالي، ديمومة السيطرة الطبقية.

# في عدم وجود نمط معيّن من الانتاج يمكن تمييزه بأنه نمط إنتاج إسلامي



## ضبط معيّن للسيرورة الاجتماعية بحسب مصالح الطبقات المسيطرة

إذا كان هذا هكذا وصحّ ما نقول، فإن تحديد الدولة ـ سواء أكانت هذه التي يجري عليها الكلام (وهي الدولة الاستبدادية)، أم غيرها، في الماضي وفي الحاضر، كما في إيران مثلاً ـ بأنها دولة إسلامية هو، في مبدئه، تحديد باطل. لا لأنه يتضمن، كما سبق القول، تمويهاً هو وليد ممارسة فقهية خاصة باسلام مؤسسي، به تنقلب الدولة الاستبدادية دولة إسلامية وحسب، ولا لبون يفصل واقع تلك الدولة عن نموذجها الاسلامي، ـ (ونكرر القول إن نموذجها هذا هو في حقيقته الفعلية، أعني التاريخية، وليد نشاط تبريرها الفقهي كدولة استبدادية) ـ، ولا كذلك لأن تحديد الطبقات المسيطرة لدولتها بأنها إسلامية ليس كافياً لكي تكون دولتها هذه كذلك (إذ ليس الوعي الاجتماعي هو الذي يحدد الوجود الاجتماعي، بل العكس هو الصحيح، فالوجود هذا هو الذي يحدد الوعي ذاك وأشكاله). نقول، إذن، إن ذلك التحديد باطل، لا لهذه الأسباب مجتمعة وحسب ـ وربما أيضاً لغيرها، مما لم نذكر ـ، بل قبل كل ذلك، وأهم من ذلك، لعدم وجود **نمط** معيّن من الانتاج يمكن تمييزه بأنه **نمط إنتاج إسلامي**.

قد يجوز الكلام على تنظيم معيّن للمجتمع هو، من موقع نظر الاسلام المؤسسي الذي هو هو موقع نظر الطبقات المسيطرة في دولة الاستبداد، تنظيمه الاسلامي. أو قل للدقة، إنه يظهر من هذا الموقع كأنه تنظيم إسلامي. لكن وجود مثل هذا التنظيم، حتى لو جاز القول بوجوده، لا يستتبع بتاتاً وجود نمط إسلامي من الانتاج [٢٦٦]. ذلك أنه، حتى بالنسبة للقائلين به، بل حتى في أشكاله المادية الفعلية، تنظيم للمجتمع، من خارج المجتمع وتاريخه، ومن خارج أنماط الانتاج فيه [٢٦٧]، هكذا يقترح نفسه: تنظيماً صالحاً في كل زمان ومكان، من حيث هو قائم، في أساسه، على مبادىء غيبية هي مبادىء الفقه. إنه تنظيم سياسي إيديولوجي يسميه الاسلام المؤسسي تنظيماً «**عقيدياً**» [٢٦٨] هو، بالتحديد، محاولة ضبط للسيرورة الاجتماعية بحسب مصالح الطبقات المسيطرة، أي بحسب ضرورة تأمين التأبّد لسيطرة هذه الطبقات، بتأمين التأبد لإعادة إنتاج علاقات الانتاج القائمة...

---

(٢٦٦) ثم إن مفهوم نمط الإنتاج ـ وهو، كما نعلم، مفهوم ماركسي ـ لا وجود له في الفكر العربي الوسيط، وهو غائب أيضاً في فكر ابن خلدون، برغم ماديّة هذا الفكر. هذا ما حاولنا تعليله في دراستنا التي صدرت بعنوان: «في علمية الفكر الخلدوني»، (دار الفارابي). كما أننا أشرنا، في مكان سابق من هذه الدراسة، إلى أن هذا المفهوم غريب حتى على متأسلمي الزمن الراهن، مرفوض منهم، لأسباب ذكرناها.

(٢٦٧) لئن كان ثمة علاقة تلاؤم معينة بين أشكال هذا التنظيم التي هي أشكال سياسية إيديولوجية، وأنماط الإنتاج المتعايشة في المجتمع الواحد، في ظل سيطرة واحد منها عليها، كما في الدولة الاستبدادية مثلاً، فإن تلك العلاقة ليست مرئية، في شروط وجودها المادية التاريخية المحددة، بفكر غيبي كذلك الفكر الإسلامي، أو المتأسلم، بل بفكر مادي كالفكر الماركسي.

(٢٦٨) رفضاً للمبدأ المادي القائل بأن العامل الاقتصادي هو المحدّد للبناء الاجتماعي، في ترابطه نفسه بالعوامل الأخرى المكوّنة لهذا البناء. راجع، مثلاً، منير شفيق، في المصدر المذكور آنفاً.

## ... من الأوراق الأخيرة :

**.. إلى هنا تصل المخطوطة التي تركها مهدي عامل مبيضة. وقد ترك - كما قلنا في المقدمة - العديد من الأوراق، خط عليها العديد من الاستشهادات التي كان يعتزم مناقشتها، والعديد من التعليقات التي ربما كان سيدرجها في سياق الفصول اللاحقة لكتابه.**

**بين هذه الاوراق واحدة نرى أن الفكرة التي تتضمنها هي بمثابة مواصلة لكلامه على عدم وجود نمط من الانتاج يمكن تمييزه بأنه نمط إنتاج إسلامي. هنا ما جاء في هذه الورقة، التي نقدم أيضاً صورتها كما تركها بخط يده:**

وجود هذا النمط الاسلامي من الانتاج مستحيل في مبدئه. فلو كان موجوداً لكان الاسلام مادياً وليس غيبياً، وتاريخياً وليس أبدياً. ثمة تنظيم إسلامي، هو تنظيم بحسب مبادىء غيبية، ومن خارج، المجتمع وأنماط إنتاجه (ربما). (تنظيم سياسي / إيديولوجي) = محاولة ضبط للسيرورة الاجتماعية. وقد يكون مثل هذا التنظيم حافزاً لتطور قوى إنتاج هذا النمط من الانتاج وقد يستحيل عائقاً لتطورها، بحسب الشروط التاريخية. والتنظيم الغيبي هذا هو على نموذج تنظيم الكون من قبل الله، من خارج.

لذا، غلب مبدأ **التوزيع** على مبدأ **الانتاج** في ما سمّي، ردّاً على الماركسية، الاقتصاد الاسلامي. وما هذا الاقتصاد باقتصاد فعلي. هكذا تُفهم

هيمنة السياسي / الايديـولـوجـي، أو **العقيـدي في** الفكـر الاسلامـي على الاقتصادي نفسه. ولا يمكـن للأمـر أن يكـون، في الفكـر الاسلامـي، إلا كذلك.

لكن مادّية نمط الانتاج أقوى من تغييبه.

وجود هذه النظم الإسلامية من الإنتاج مستقل في مبدئه

طالما كان مصدر كيان الإسلام ماديًا وليس تجريبيًا

وتاريخيًا وليس أيديًا. ثم انتظم إسلامي أن

هذه النظم قد يبنى مبادئ عقيدية ومن خارج

الكيفي وأمام إنتاجه (إنما): (النظام الإسلامي

الإسلامي) = النظام الحياة الاجتماعية

وقد يكون منه هذه النظم صالح التطور، ومن إنتاج

هذه النظم الإنتاج وقد يستخدمها وشتى

لظروف أن يحدد الرؤية الاجتماعية والتنظيم

الفني من أجل تطوير في تفاصيل اللعوب من قبل

الاجتهاد [illegible]

لأن طلب التوزيع يحدد مبدأ الإنتاج.

في ما يخص أن أحد المطالب في الاقتصاد

الإسلامي أن [illegible] الاقتصاد بإقتصادها وقلل

هذا النظام فكرة السلوك الإسلامي أن

أن الاعتقاد في الفكر الإسلامي على الاقتصاد

[illegible] ولا مجال للإنسان أن يكون في الفكر الإسلامي.

لهذا كذلك

لكن ماذا في الإنتاج أقوى من تصنيفه.

**.. وهذه الورقة ليست موجودة في النص الأصلي. وفيها متابعة لموضوع الصفحات الأخيرة من المخطوطة. نقدم نصها هنا، مع صورتها كما جاءت بخط مهدي:**

هل يمكن نقض الاسلام الزمني بإسلام زمني آخر؟ هل يمكن نقض اسلام البرجوازية بإسلام الطبقة العاملة؟

المشكلة ليست إسلامية. ليست في الاسلام. ليست في أن يكون ثورياً أو مضاداً للثورة.

المشكلة سياسية تاريخية مادية طبقية. ليست في الاسلام بل في المجتمع. مع الدولة أم ضدها؟ مع البرجوازية أم ضدها؟ مع الثورة أم ضدها؟ مع التغيير أم ضده؟ والثورة والتغيير لا يتحددان اسلامياً بل مادياً. إذن ما هو موقف الاسلام من ذلك؟ يكون ثورياً أو مضاداً للثورة. يكون الاسلام بقدر ما يكون مع الثورة والتغيير كما كان أصلياً حين جاء. هكذا يستعيد **أصالته**. يكون نقيضاً للاسلام بقدر ما يكون ضد الثورة.

١٠٩ [illegible] [illegible]:

هل يمكن تقسيم الإسلام [illegible] الرجعي والإسلام [illegible]؟
هل يمكن تمييز إسلام البرجوازية أو إسلام الطبقة العاملة؟

المشكلة ليست إسلامية. ليست في الإسلام بصفته أن يكون ثورياً أو معادياً للثورة -

المشكلة سياسية تاريخية مادية طبقية.

ليست في الإسلام بل في المجتمع. مع الدولة أو ضدها، مع البرجوازية أو ضدها، ومع الثورة أو ضدها، مع التغيير أو ضده. الثورة والتغيير لا يحدد أساسها بل ماديتها. إذن ما هو موقف الإسلام منذ أن [illegible] يكون ثورياً أو معادياً للثورة؟

مع الثورة ومع التغيير. يكون الإسلام بقدر ما يكون [illegible]. وهكذا بتغيير الرأسمالية يكون تقييمنا للإسلام بقدر ما يكون ضد الثورة.

٢٩١

# فهرس

## القسم الرابع : التيار البرجوازي المتأسلم ........................ ١٥٣

# للمؤلف :

- مقدمات نظرية لدراسة أثر الفكر الاشتراكي في حركة التحرر الوطني:

الجزء الأول: في التناقض. الجزء الثاني: في نمط الانتاج الكولونيالي. الطبعة الأولى: ١٩٧٢. الطبعة الخامسة: ١٩٨٦.

- أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازيات العربية: الطبعة الأولى ١٩٧٤. الطبعة الخامسة ١٩٨٧.

- النظرية في الممارسة السياسية ـ بحث في أسباب الحرب الأهلية: الطبعة الأولى ١٩٧٩. الطبعة الثانية ١٩٨٥. الطبعة الثالثة ١٩٨٩.

- مدخل إلى نقض الفكر الطائفي ـ القضية الفلسطينية في ايديولوجية البرجوازية اللبنانية: الطبعة الأولى ١٩٨٠. الطبعة الثانية ١٩٨٥. الطبعة الثالثة ١٩٨٩.

- هل القلب للشرق والعقل للغرب: الطبعة الأولى ١٩٨٥. الطبعة الثانية ١٩٨٦. الطبعة الثالثة ١٩٩٠.

- في علمية الفكر الخلدوني: الطبعة الأولى ١٩٨٥. الطبعة الثانية ١٩٨٦. الطبعة الثالثة ١٩٩٠.

- في الدولة الطائفية: الطبعة الأولى ١٩٨٦. الطبعة الثانية ١٩٨٩.

- نقد الفكر اليومي: الطبعة الأولى ١٩٨٨. الطبعة الثانية ١٩٨٩.

- له العديد من المساهمات النظرية التي ستنشر تباعاً من ضمن الأعمال الكاملة.

في الشعر:

- تقاسيم على الزمان: الطبعة الأولى ١٩٧٤.

- فضاء النون: الطبعة الأولى ١٩٨٤.